۳۳۱

بازرسی شد
۲۳ - ۲۲

۱۱۷۱۸

۴۳۷۱
۵۴۹۳

کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب مطالع الانظار فی شرح طوالع الانوار
مؤلف شمس الدین بن محمود بن عبد الرحمن الاصفهانی
موضوع
شماره قفسه ۵۳۰۴
شماره ثبت کتاب ۶۲۴۵۵

فهرست شده
۵۳۰۴

۵۲۷۱

۵۴۹۳

کتابخانه مجلس شورای ملی

کتاب مطالع الانظار فی شرح طوالع الانوار

مؤلف شمس الدین بن محمد بن عبد الرحمن الاصفهانی

موضوع

شمارهٔ قفسه ۵۳۰۴

شماره ثبت کتاب ۶۲۴۵۵

بازرسی شد

۳۷ - ۳۶

۵۳۰۴

۸۲۷۱
۵۴۹۳

کتابخانه مجلس شورای ملی

کتاب مطالع الانظار فی شرح طوالع الانوار
مؤلف شمس الدین بن محمود بن عبد الرحمن الاصفهانی
موضوع
شماره قفسه ۵۳۰۴
شماره ثبت کتاب ۶۲۴۵۵

خطی - فهرست شده
۵۳۰۴

بازدید شد
۳۳ - ۳۲

۵۴۹۳

کتابخانه مجلس شورای ملی

کتاب مطالع الانظار فی شرح طوالع الانوار

مؤلف شمس الدین بن محمد بن عبد الرحمن الاصفهانی

موضوع

شمارهٔ قفسه ۵۳۰۴

شماره ثبت کتاب ۶۲۴۵۵

بازرسی شد

خطی فهرست شده ۵۳۰۴

٣٢

طوالع الأنوار في الكلام للقاضي عبد الله بن عمر البيضاوي

المتوفى سنة ٦٨٥ خمس وثمانين وستمائة اوله الحمد لمن وجب وجوده الخ

وهو متن متين اعتنى العلماء في شأنه فصنف عليه ابو الثناء شمس الدين

بن محمود ابن عبد الرحمن الأصفهاني المتوفى سنة ٧٤٩ **شرح طوالع اصفهانی**

تسع واربعين وسبعمائة شرحاً نافعاً وهو مشهور متداول

بين الناس الفه للملك الناصر محمد بن قلاوون اوله الحمد

لله الذي توحد بوجوب الوجود ودوام البقاء وسماه مطالع الأنظار

(كشف الظنون طبع اسطنبول ج ٢ ص ١٠١-١٠٢)

١٥

٥/٢٥

١

١٦٦٣

مجلس شورای ملی
کتابخانه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي توحد بوجوب الوجود ودوام البقاء وتفرد بامتناع العدم واستحالة الفناء دل على وجوده خلق الارض والسموات العلى وشهد لوحدانيته انتفاء الفساد عن الارض والسماء تنزه عن مشابهة الاشكال والاكفاء تقدس عن الحدوث والانقسام والتاليف والاجزاء احاط علمه بدبيب النملة السوداء على الصخرة الصماء في الدياجير الظلماء ابدع المراد بقدرة بقدرة قديمة ممتنعة عن الانتهاء له الاعادة ومنه الابداء دبر الكائنات بقدرة الذي هو تالى سابق القضاء قصرت عن ادراك ذاته افكار العقلاء وتحيرت في بيداء الوهيته انظار العلماء والصلوة والسلام على خير البرية محمد الذي بعثه الى كافة البرايا واصطفاه لقمع الضلالة ورفع الهدى ووعد له مقام الشفاعة يوم العرض والجزاء وعلى اله البررة الاصفياء واصحابه الكرام الاتقياء اما بعد فان ارباب العقل متطابقون واصحاب النقل متوافقون على ان اكرم ما يمتد اليه اعناق الهمم واعظم ما يتنافس فيه كرام الامم العلم الذي هو حيوة القلب الذي هو رئيس الاعضاء ونتيجة العقل الذي هو اعز الاشياء ولذلك مدح الله تعالى العلم واهله في مواضع كثيرة من القران الكريم قال الله تعالى والذين اوتوا العلم درجات وقال هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون وقال شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم قائما بالقسط واجل العلوم وارفعها واجل المعارف وانفعها هو العلوم الشرعية والمعالم الدينية اذ بها انتظام صلاح المعاد واغتنام الفلاح في المعاد ثمرات العقول من انواعها تجتنى ونفائس العقائل من اصنافها تقتنى من تحلى بها فقد فاز بالقدح المعلى ومن تخلى عنها عسى يحشر يوم القيامة اعمى لا سيما علم اصول الدين الذي هو اعظمها موضوعا واكرمها اصولا وفروعا واقويها اركانا واوضحها برهانا اذ هو مبنى قواعد الشرع واساسها ورئيس معالم الدين وراسها هو الكاشف عن استار الالوهية المطلع على اسرار الربوبية الفارق بين المصطفين الاخيار والمفترين الاشرار المميز بين المطيعين من اهل المغفرة والرضوان

والعاصين من اهل

والعاصين من اهل الضلالة والطغيان وقد صنف فيه علماء الزمان وفضلاء الاعصار والاوان مطولات شريفة ومختصرات لطيفة وبالغوا في تحرير المقاصد وتقرير القواعد وتجريد الفرائد وتقييد الفوائد جزاهم الله تعالى عنا خير الجزاء غير ان كتاب طوالع الانوار من مصنفات الامام المحقق العلامة قاضي القضاة وحاكم الحكام قدوة المحققين اسوة المدققين افضل المتاخرين ناصر الملة والدين امام الاسلام والمسلمين عبد الله ابن ابي القاسم بن محمد بن عمر البيضاوي الشيرازي قدس الله روحه ونور ضريحه اختص من بينها باشتماله على عقائل المعقول ونخب المنقول قد نقح اصوله وصحح فصوله ولخص قوانينه وبراهينه وحل مشكله وابان معضله وهو مع وجازة لفظه وسهولة حفظه يحتوي على معان كثيرة الشعوب متدانية الجنوب مشرقة المبادي والمطالع مقومة العوالي والمقاطع فاشار الي من لا يسعني مخالفته ولا يمكنني الا موافقته ان اشرح له شرحا يحرر مقاصده ويقرر قواعده ويجرد فرائده ويقيد فوائده ويفصل مجمله ويكمل مفصله ويفتح مشكله ويوضح معضله فبادرت الى مقتضى اشارته وفتحت مغلق عبارته وسعيت في تبيين معانيه وتعيين مبانيه وسميته مطالع الانظار في شرح طوالع الانوار ورسمته باسم من هو متخل عن قبائح الرذائل متحل بمحاسن الشمائل منبع الجود والاحسان المؤيد بتاييد الرحمن هو المقر الاشرف العالى المولوي الاميري الكبيري الاجلي المخدومي المجاهدي المرابطي المساعدي المويدي المنصوري العضدي الذخري الاتابكي بدر واية الاسفهسلاري السيفي القوصوني الساقي الملكي الناصري شد الله عضده بمن جاهد في الله واجتهد باقامة العدل والاحسان ونصر اهل الدين والايمان مولانا السلطان الاعظم مالك رقاب الامم ملك ملوك العرب والعجم السيد العادل المجاهد المرابط المساعد المظفر على الاعداء المنصور من السماء ناصر الدنيا والدين سلطان الاسلام والمسلمين محيي العدل في العالمين منصف المظلومين من الظالمين امام المتقين جامع كلمة المؤمنين ابي المعالي محمد بن مولانا السلطان الاعظم الملك المنصور سيف الدين ابي الفتح قلاون مد الله سلطانه على الانام ظلا وارسخ من نصله وفضله هونا وبذلا وشيد لمقامه الشريف بين منازل الكواكب محلا بالسعود محلا وفتح الابواب

والبؤس لاعدائه واوليائه من الليل اذا يغشى والنهار اذا تجلى شكرا لبعض اياديه
واكرامه وشئ من احسانه وانعامه والمرجو من محاسن شيمه ان يتلقاه بالقبول
بفضله وكرمه قوله الحمد لمن وجب وجوده وبقاؤه اقول ضمن هذه
الخطبة معظم مطالب اصول الدين من اثبات الصانع وصفاته ونعوت جلاله
من وجوب الوجود والبقاء وامتناع العدم والفناء والوحدانية والعلم
والقدرة والتدبير والقضاء والقدر والاعادة والابداء والنبوة براعة
للاستهلال الحمد هو الثناء والنداء على الجميل من نعمة او غيرها يقال حمدت
الرجل على انعامه وحمدته على حسبه وشجاعته والحق سبحانه وتع هو
الموصوف بصفات الجمال مولي النعم على الكمال فهو المستحق للحمد والاجلال
واتصافه تع بوجوب الوجود هو الاصل الذي يشهد على انه متصف بالصفات
الالهية تخصيص الحمد بالذات التي اتصفت بوجوب الوجود ووجوب الوجود
يلزمه وجوب البقاء وامتناع العدم والفناء واعتبر الثالث بالنسبة الى الاول
والاخير بالنسبة الى الثاني فاردف الاول بالثاني ثم ارد فهما بالثالث والرابع
ثم اشار الى ما يدل على وجوده تع على طريقة المتكلمين من الاستدلال على وجوده
بمصنوعاته واظهر المصنوعات الدالة على وجوده الارض والسماء قال
الله تع ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وقال الله تع
افي الله شك فاطر السموات والارض ثم شهد على وحدانيته بوصف العالم
وبناؤه المستلزم لنفي الكثرة المستلزمة لفساد السموات والارض قال الله تع
لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا والرصف بالسكون المصدر تقول
رصفت الحجارة في البناء ارصفها رصفا اذا ضممت بعضها الى بعض
ثم بين انه عليم بالعلم لا عليم بالذات وان علمه واحد محيط بالمعلومات التي
لا يتناهى عددها واحصاؤها فان علمه واحد يتعلق بكل شئ من الكليات
والجزئيات المحسوسات والمعقولات قال الله تع وهو بكل شئ عليم وقال تعالى
وما تسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس
الا في كتاب مبين وقال الله تع ان الله لا يخفى عليه شئ في الارض ولا في السماء
وقال الله تع وان تجهر بالقول فانه يعلم السر واخفى ثم ذكر انه قدير
بقدرة واجبة بذاته تع دائمة بدوامه متعلقة بكل الكائنات الممكنات

وتخصص

وتخصيص الممكنات بالحدوث في بعض الاوقات بحسب تعلق الارادة لا ينتهي
قدرته عند المراد فله اعادة المراد كما له ابداؤه قال الله تع كما بدأنا اول خلق
نعيده ثم بين انه تع يدبر امر المخلوقات من السماء الى الارض بقدره الذي
هو تالي سنن قضائه السابق قال الله تع انا كل شئ خلقناه بقدر وقال الله تع
ان من شئ الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم فالقضاء عبارة
عن وجود جميع المخلوقات في الكتاب المبين واللوح المحفوظ مجتمعة
ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها منزلة في الاعيان
بعد حصول شرايطها مفصلة واحدا بعد واحد والسنن الطريقة يقال
استقام فلان على سنن واحد جلت قدرته التي هي على كل شئ ولا ينتهي
عند المراد تباركت اسماؤه اي تع وتعاظم اسماؤه عن صفات المخلوقين قال الله تع
تبارك اسم ربك ذي الجلال والاكرام عظمت نعمته التي اسبغ علينا ظاهرة وباطنة
وعمت آلاؤه التي هي شاملة لكل المخلوقات قال الله تع واسبغ عليكم نعمه
ظاهرة وباطنة قال الله تع وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها تاهت اي تحيرت
في بيداء الوهيته انظار العقل اي ملاحظاته بالبصيرة وآراؤه فان
ملاحظة العقل بالبصيرة لما لا يدرك بالضرورة انما هو بالحد والرسم والباري
عز شانه لا يشارك شيئا من الاشياء في معنى جنسي ولا نوعي فلا ينفصل عن غيره
بفصل او عرضي بل هو منفصل بذاته فذاته ليس له حد اذ ليس له جنس ولا
ولا فصل ولا انه منفصل بذاته عما عداه فليس له لازم بين يوصل تصور العقل
الى حقيقته فلا رسم له يوصل الى ملاحظته ولذلك تاهت انظار العقل اي
ملاحظاته التي يستفاد بها تصور الشئ وآراؤه التي يستفاد بها التصديق
لان التصديق النظري انما يستفاد من الاستدلال بالمؤثر على الاثر او بالاثر
على المؤثر والاول لا يمكن في حقه تع فانه هو السبب الموجد لجميع المخلوقات الذي
يستشهد به لا عليه والثاني ربما لا يفيد اليقين فتحير العقل قال الله تع
سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اولم يكف
بربك انه على كل شئ شهيد وارتجت اي انغلقت طرق الفكر وانحاؤه
اي جهاته اعلم ان الفكر كما سياتي هو حركة النفس في المعقولات مبتدئة
من المطلوب منتهية اليه يشبه الحركة الاينية المستدعية لمسافة تقع

الحركة فيها وهي تلك المسافة الطريق ولما تبتدي منه الحركة ولما ينتهي اليه الحركة وهي
كل منها جهة فشبهت تلك المعقولات التي وقعت فيها الحركة بالطريق التي وقعت
فيها الحركة الاينية والمطلوب الذي ابتدأت الحركة منه وانتهت اليه بالجهة
فسماها باسمها ولما بين ان الحمد لمن هو متصف بالصفات الجميلة منعم على غيره
وان الله هو المتصف بالصفات الجميلة مولي النعم اخذ في حمده تع فقال احمده
ولا احصي ثناؤه اقتداء بسيد المرسلين صلوات الله عليه حيث قال صلعم
لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك وقال اشكره والشكر ايضا
عطاوه لان افعال العباد مخلوقة لله تع والشكر ايضا من افعال العباد
فانه ثناء باللسان وعمل بالاركان واعتقاد بالجنان وبالجملة هو صرف النفس
والاعضاء والقوي الظاهرة والباطنة الى ما خلقت لاجله فيكون الشكر عطاؤه
ولما كان كل سعادة دينية ودنيوية عاجلة او آجلة واصلة الينا بوسيلة
الرسول صلى الله عليه وسلم قال الله تع وما ارسلناك الا رحمة للعالمين
وقد امرنا الله تع بان نصلي عليه قال الله تع ان الله وملايكته يصلون
على النبي يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما اخذ في الصلوة
عليه فقال واصلي على رسوله الذي رفع الهدى بان بلغ مشارق الارض
ومغاربها والعناد بالفتح التعب مصدر من عني بالكسر يعني بالفتح وقمع
اي قهر باسه اي شدته وعناوه بالفتح النفع والضياء الضوء يقال
ضاءت النار ضوءا وضياء واضاءت مثله وقد يجي متعديا يقال اضاءته
النار واضاءه ههنا متعد فاعله ضياره والضمير الذي اضيف اليه الضياء
راجع الى الرسول صلعم والبدر المنير وبعد فان اعظم العلوم موضوعا
واقويها اصولا وفروعا واقواها حجة ودليلا واجلاها محجة وسبيلا
هو العلم الكافل بابراز اسرار اللاهوت عن استار الجبروت المطلع على مشاهدات
الملك ومغيبات الملكوت الفاروق بين المنتجبين للرسالة والهدى
والمنطبعين على الضلالة والردى الكاشف عن احوال السعداء والاشقياء
في دار البقاء يوم العدل والقضاء مبني قواعد الشرع واساس رأس مبني
معالم الدين ورأسها قوله اراد ان يشير الى ان اشرف العلوم هو علم
اصول الدين ليكون باعثا للمحصلين على طلبه ولما كان عظم العلم وشرفه

٤

بعظم الموضوع وشرفه وباستقامة اصوله اي قواعده الكلية ككونه تع فاعلا مختارا
وفروعه اي المسايل التي تتفرع على القواعد الكلية كبعثة الرسل وحشر الاجساد
وبقوة حجته ودليله ووضوح محجته وسبيله كان كل علم موضوعه اعظم
واشرف واصوله وفروعه اقوم ودليله وحجته وسبيله اوضح كان ذلك العلم
اعظم واشرف واعظم العلوم موضوعا واقويها اصولا وفروعا واقويها
حجة ودليلا واوضحها محجة وسبيلا هو العلم المسمى بالكلام فانه هو العلم
الكافل باظهار صفات ذاته تع عن صفات الافعال والابراز الاظهار والاسرار
واللاهوت صفات الذات واستار الجبروت صفات الافعال فان صفات
الذات وراء حجاب صفات الافعال قوله المطلع وصف ثان للعلم على مشاهدات
الملك اي المحسوسات ومغيبات الملكوت اي المعقولات المغيبة عن الحواس
فان من الموجودات الممكنة ما يدرك بالحس ويسمى بالمشاهدة والملك والخلق
ومنها ما لا يدرك بالحس بل بالعقل يسمى بالغيب والملكوت والامر واليها اشار
بقوله تع عالم الغيب والشهادة وبقوله الا له الخلق والامر وبقوله تبارك الذي
بيده الملك وبقوله فسبحان الذي بيده ملكوت كل شي قوله الفاروق صفة ثالثة
للعلم اي فاروق بين المصطفين للرسالة والهدى والمنطبعين على الضلالة
والردى المجبولين عليهما والردى الهلاك مصدر ردي بالكسر يردى بالفتح
رديا قوله الكاشف وصف رابع للعلم اي الكاشف عن احوال اهل السعادة
والشقاوة في الآخرة التي هي دار البقاء يوم العدل والقضاء قوله مبني قواعد
الشرع صفة خامسة مرتبة على ما سبقه فان قواعد الشرع ومعالم الدين
اصلها الكتاب والسنة والاستدلال بهما متوقف على اثبات ان الله تع متكلم
مرسل للرسل موح اليهم وهذه الامور انما تعلم من الكلام فيكون مبني قواعد
الشرع واساسها ورئيس معالم الدين ورأسها فان معالم الدين محتاجة
الى علم الكلام وعلم الكلام غير محتاجة اليها وانما كان العلم الموصوف بهذه الصفات
اعظم العلوم موضوعا واقويها اصولا وفروعا واقواها حجة ودليلا واجلاها
محجة وسبيلا لان موضوعه ذات الله تع وذات المخلوقات لانه يبحث فيه
عن صفات الله تع واحوال المخلوقات من حيث انها يوصل الى اليقين
فيما يجب الايمان به لا يقال لا يجوز ان يكون ذات الله تع موضوعا لعلم الكلام

لان موضوع كل علم ما هو مسلم فى ذلك العلم بين بنفسه او مبين فى علم اخر وذات الله
غير بين بنفسه لانه نظرى وغير مبين فى علم اخر لان ساير العلوم الشرعية يستعان
فيها بالكلام لا سيما اثبات الصانع تع لانا قيل ان ذاته مبين فى الحكمة وسلم فى الكلام
فانه غير مستقيم لان موضوع اعلى العلوم الدينية كيف يجوز ان يكون مبينا فى علم
غريب عن العلوم الشرعية بل لان المبين بالدليل وجود الذات وهو زايد على الذات
اى الوجود المطلق فيكون من احوال الذات والبحث عن احوال موضوع العلم فى العلم
فلا ينافى كون الذات موضوعا فان قيل اثبات وجود الموضوع لا يكون فى هذا العلم
بل فى علم اخر لانه غير بين الوجود والوجود بالنسبة الى الذات غير بين ولهذا
يحتاج الى البرهان اجيب بانه اذا كان البحث عن الاحوال التى هى غير الوجود يكون
وجود الموضوع مسلما او مبينا فى علم اخر واما اذا كان البحث عن الوجود فلا يكون
مبينا فى علم اخر بل فى ذلك العلم فانه يكون من مسايل العلم على قولهم ان وجود الموضوع
انما يبين فى علم اخر ليس على الاطلاق بل المراد منه ان الموضوع الذى هو اخص من موضوع
علم اخر انما يبين وجوده فى العلم الاخر اذا كان غير بين فظهر ان اعظم العلوم
موضوعا هو علم الكلام واما ان علم الكلام اشرف العلوم اصولا وفروعا اما بالنسبة
الى العلوم الشرعية فلانه يقينى وساير ها ظنى واما بالنسبة الى الالهى على طريقة
الحكماء فلانه مستند الى الوحى المفيد حق اليقين والتائيد الالهى المستلزم لكمال
العرفان المنزه عن شايبة الوهم بخلاف الالهى على طريقة الحكماء فانه مبنى على العقل
الذى يعارضه الوهم اذا كان الاصول كذلك فالفروع المستنبط كذلك واما انه اقواها
حجة ودليلا فلان حجته برهان قاطع واجلاها حجة وسبيلا فانه سبيل الانبياء
الذى هو الصراط المستقيم صراط الله الذى له ما فى السموات والارض قال هذا
وان كتابنا اقول اى مضى هذا وخذ هذا والعقايل جمع عقيلة وهى الكريمة
من كل شئ اى يشتمل على نفايس المسايل العقلية وخيار المباحث النقلية
يقال جاد فى نجب اصحابه اى خيارهم فى تنقيح اصوله وتخريج فصوله فان
الاصول المقررة فيه منقحة والفصول المحررة فيه مخرجة والتنقيح اصوله
وتخريج فصوله فان الاصول المقررة فيه منقحة والفصول المحررة فيه مخرجة
والتنقيح التهذيب والمعنى ان اصوله مهذبة منقحة عن الزوايد وفصوله
مجردة مخرجة على القواعد وقوانينه ملخصة اى مبينة مشروحة

والتلخيص التبيين والشرح والمشكل الملتبس يقال اشكل الامر اى التبس ويقال
اعضل الامر اى اشتد واستغلق وامر معضل لا يهتدى بوجهه والابانة
الايضاح يقال ابنته ابانة اى اوضحته والشعوب جمع الشعب بفتح الشين
وهو ما تشعب اى تفرق من قبايل العرب والجنوب جمع الجنب متدانية
الجنوب اى متقاربتها والمسومة المعلمة قوله تع مسومين معلمين وقوله
حجارة من طين مسومة اى عليها امثال الخواتيم مقومة اى مستقيمة يقال
قومت الشئ فهو قويم اى مستقيم واراد بالمبادى والمطالع مباحث النظر
وبما ديه والممكنات واراد بالعوالى والمقاطع مباحث الالهيات والنبوة
والامامة وهو ظاهر قال وبعد فمقصود الكتاب اقول لما كان المقصود
الاعظم من تاليف هذا الكتاب اثبات الصانع وصفاته والنبوة وما يتعلق بها
بالبراهين العقلية المتالفة من مقدمات ماخوذة من الممكنات والنظر
فيها رتب المص الكتاب على مقدمة وثلثة كتب والمقدمة فى مباحث
تتعلق بالنظر الكتاب الاول فى الممكنات الكتاب الثانى فى الالهيات
الكتاب الثالث فى النبوة وما يتعلق بها اما المقدمة ففى مباحث تتعلق
بالنظر وفيها فصول المراد من المقدمة ما يتوقف عليها المباحث الاتية
ومباحث الكتب الثلثة يتوقف على مباحث تتعلق بالنظر ولهذا جعل المص
مباحث النظر مقدمة للكتب الثلثة ولما كان النظر ترتيب امور معلومة متصورة
او مصدق بها على وجه يودى الى استعلام ما ليس بمعلوم صار مباحث التصور
والتصديق مبادى للنظر وتلك الامور المرتبة ان كانت موصلة الى تصور
سميت معرفا وقولا شارحا وان كانت موصلة الى تصديق سميت حجة
ودليلا وللنظر باعتبار شموله لها احكام ذكر فى المقدمة اربع فصول
الاول فى المبادى الثانى فى الاقوال الشارحة الثالث فى الحجج الرابع فى احكام
النظر قال الفصل الاول فى المبادى اقول اعلم ان تعقل الشئ ادراكه مجردا
عن الغواشى الغريبة واللواحق المادية التى لا تلزم ماهيته عن ماهيته
فهو نوع من الادراك فان الادراك تمثل حقيقة الشئ عند المدرك
يشاهدها ما به يدرك وهو على اربع مراتب احساس وتخيل وتوهم
وتعقل فالاحساس ادراك الشئ مكتنفا بالعوارض الغريبة واللواحق

المادية مع حضورا لمادة ونسبة خاصة بينها وبين المدرك والتخيل ادراك مكتنفا
بالعوارض الغريبة واللواحق المادية ولكن لايشترط حضورالمادة ونسبتها
الخاصة والتوهم ادراك المعنى الجزئي المتعلق بالمحسوس ومنهم من خصّ
الادراك بالاحساس وح يكون مباينا للتعقل والعلم قد يراد به الادراك
بالمعنى الاول فيكون كل من الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل علما ومنهم
من قيدّا لعلم بالامر المعنوي وح يكون مباينا للادراك بمعنى الاحساس
واخصّ مطلقا من الادراك بالمعنى الاول وعلى كل تفسير يكون التعقل
اخصّ من العلم مطلقا وقد يطلق العلم ويراد به التصديق وقد يطلق العلم
ويراد به التصديق اليقيني والعلم بالمعنى الاول قد قسمه الشيخ في الاشارات
الى تصور ساذج اى مجرد عن التصديق والى تصور معه تصديق وفي الشفا
الى تصور فقط والى تصور معه تصديق كقولنا كل بياض عرض والتصور
في مثل هذا يفيدك ان تحدث في الذهن صورة هذا التاليف وما يولف
منه كالبياض والعرض والتصديق هو ان يحصل في الذهن نسبة هذه
الصورة الى الاشياء انفسها انها مطابقة لها ومنهم من قسم العلم الى التصور
والتصديق واراد بالتصور الادراك الساذج اى الادراك الذي لا يلحقه
الحكم واراد بالتصديق الادراك الذي يلحقه الحكم ومنهم من جعل التصديق
عبارة عن مجموع الادراك والحكم والمصنف قسم التعقل الى قسمين تعقل
الشيء حال كونه منفردا عن الحكم عليه بنفي الشيء عنه او اثباته له وتعقل الشيء
مع الحكم عليه باحدهما وسمى الاول تصورا والثاني تصديقا وانما خص التعقل
بالتقسيم من بين سائر انواع الادراك لان الامور المعلومة التي يكون
ترتيبها فكرا ونظرا هي المتعقلات لا المحسوسات والمتخيلات والمتوهمات
لما ستعرف ان الفكر هو الحركة في المعقولات ولم يلزم من تقسيم التعقل الى
الى القسمين وتسمية احدهما بالتصور والاخر بالتصديق عدم انقسام
سائر انواع الادراك الى قسمين وتسمية احدهما بالتصديق والاخر بالتصور
ولا تسمية احدهما بالتصور فقط او بالتصور الساذج وتسمية الاخر بالتصور
مع التصديق اى الحكم قوله وحده حال من الشيء وقوله من غير حكم عليه بنفي
او اثبات اى من غير ان يلحقه حكم باحدهما بيان لقوله وحده والمراد به ان

المراد بالمعنى الادراك ... الاحساس والتخيل
ذكره المحقق في شرح الاشارات
ووصفه بالجزئي تعقل الكليات
والمتعلق بالمحسوس تعقل العرض

ان لا يلحقه

ان لا يلحقه حكم اى من غير ان يلحقه عدم الحكم لان عدم الحكم حكم والحكم ايقاع
النسبة الثبوتية او انتزاعها ويقال للايقاع ايجاب واثبات وللانتزاع سلب
ونفي والنسبة الثبوتية ثبوت شيء لشيء على وجه يكون هو هو كثبوت عرض
لبياض في قولنا البياض عرض او ثبوت شيء مع شيء على وجه الاستصحاب
كثبوت قولنا كانت الشمس طالعة مع قولنا النهار موجود في قولنا ان كانت
الشمس طالعة فالنهار موجود او ثبوت مباينة شيء عن شيء على وجه الانفصال
كانفصال قولنا هذا العدد فرد عن قولنا هذا العدد زوج في نحو قولنا
اما ان يكون هذا العدد فردا او زوجا فعلى هذا تعقل شيء لا يلحقه الحكم
يسمى تصورا وتعقل شيء يلحقه الحكم يسمى تصديقا وبينهما انفصال حقيقي
على معنى انهما لا يصدقان ولا يرتفعان عن التعقل ولا يلزم خروج تصور
كل من الطرفين عن التصور ودخوله في التصديق لان تصور كل من الطرفين
تعقل الشيء وحده اى لا يلحقه حكم فيكون خارجا عن التصديق داخلا في التصور
ولا يلزم ان يكون تصور المحكوم عليه مع الحكم تصديقا لان تصور المحكوم عليه
لا يلحقه حكم قال وكلاهما اى كل واحد من التصور والتصديق ينقسم الى بديهي
لا يتوقف حصوله على نظر وفكر والى كسبي يحتاج الى نظر وفكر على معنى ان
البعض من كل منهما بديهي والبعض الاخر من كل منهما كسبي مثال التصور البديهي
تصور الوجود والعدم ومثال التصديق البديهي الحكم بان النفي والاثبات
لا يجتمعان ولا يرتفعان ومثال تصور الكسبي تصور الملك والجن مثال التصديق
الكسبي العلم بحدوث العالم وقدم الصانع وفي تعريف التصديق البديهي بانه
الذي لا يتوقف حصوله على نظر وفكر نظر لان التصديق البديهي قد يتوقف
حصوله على نظر وفكر بان يكون كل من طرفيه او احدهما كسبيا والاولى ان يقال
التصديق البديهي هو الذي لا يتوقف جزم العقل بالنسبة الواقعة بين الطرفين
بعد تصورهما على نظر وفكر والبديهي بهذا المعنى يتناول المشاهدات
وهي قضايا يستفاد العلم بها من الحس الظاهر ويسمى محسوسات مثل
حكمنا بوجود الشمس او من الحس الباطن ويسمى قضايا اعتبارية مثل حكمنا
بان لنا خوفا وغضبا ومنهم من فسر التصديق البديهي بانه الذي يقتضيه
العقل عند تصور طرفيه من غير استعانة بشيء ويسمى الاولى ضروريا

لانه يلحقه عدم الحكم

لا الحس الظاهر والباطن والحدس والتجربة

فالبديهي بهذا التفسير اخص من الضروري مطلقا وبالتفسير الذي ذكره اولا مرادف له
~~وينبغي ان يراد بالتصديق البديهي بهذا التفسير اخص من الضروري مطلقا وبالتفسير~~
~~الذي ذكره اولا مرادف له~~ وينبغي ان يراد بالتصديق البديهي في هذا التقسيم ما
هو مرادف للضروري والا لم ينحصر التصديق في البديهي والكسبي ولما كان كثير من
المحققين جعلوا التصديق حكما والمصنف جعل التصديق في التقسيم تعقل الشيء مع الحكم
عليه بنفي او اثبات ذكر في مثال التصديق البديهي الحكم بان النفي والاثبات
لا يجتمعان ولا يرتفعان تنبيها على ان الحكم هو التصديق عند طايفة وجعل التصديق
في التقسيم عبارة عن تعقل الشيء مع الحكم باحدهما تنبيها على ان المختار عنده جعل التصديق
عبارة عن تعقل الشيء مع الحكم وانما قلنا ان البعض من كل من التصور والتصديق
بديهي والبعض من كل منهما كسبي لانه لو لم يكن كذلك لكانت التصورات والتصديقات
باسرها ضرورية او كسبية وكل منهما باطل اما الاول فلانه لو كانت التصورات
والتصديقات باسرها ضرورية لما فقدنا شيئا اي يكون الكل حاصلا لنا بلا نظر
وفكر واللازم باطل فان كثيرا من التصورات والتصديقات غير حاصل لنا بلا نظر
وفكر واما الثاني فلانه لو كانت التصورات والتصديقات باسرها مكتسبة
لما تحصلنا على شيء منها واللازم بط فان كثيرا من التصورات والتصديقات
قد تحصلنا عليها بيان الملازمة ان النظري انما يكتسب من معارف اخرى سابقة
فلو كانت التصورات والتصديقات باسرها مكتسبة لزم استناد كل منها الى غيره
اما في موضوعات متناهية فيلزم الدور ضرورة لزوم عود اكتساب شيء منها
ح الى ما يتوقف عليه اما في موضوعات غير متناهية فيلزم التسلسل الى غير النهاية
وكل من الدور والتسلسل يستلزم امتناع تحصلنا على شيء من التصورات والتصديقات
واما الدور فلانه ح يتوقف تحصلنا على شيء على ما يتوقف عليه فيتوقف تحصلنا
على شيء على نفسه لان المتوقف على المتوقف على شيء متوقف على ذلك الشيء وما يتوقف
على نفسه امتنع حصوله واما التسلسل فلان تحصلنا على شيء من التصورات
والتصديقات يتوقف ح على تحصلنا على ما لا نهاية له في العقل وحصول ما لا نهاية له
في العقل مح لامتناع احاطة الذهن بما لا يتناهى والموقوف على المحال محال
فتحصلنا على شيء من التصورات والتصديقات محال وقد اعترض على التصورات
بانه ان كان المراد تصور الشيء بحقيقته نختار ان الكل كسبي ولزوم الدور والتسلسل

ممنوع

ممنوع اذ يجوز انتها والتصور بحقيقته في الاكتساب الى التصور بوجه ما الاتكار
لذلك الوجه حقيقة فانه عرض من عوارضه والعرض له حقيقة والفرض ان
تصور الحقيقة مكتسب فيلزم الدور او التسلسل لانا نقول انما يلزم الدور او التسلسل
لو توقف اكتساب تصور الشيء بحقيقته على تصور حقيقة معرفه وهو ممنوع
اذ يجوز ان يكتسب تصور الشيء بحقيقته من تصور شيء اخر بوجه ما وان كان المراد
تصور الشيء بوجه ما نختار ان الكل ضروري اذ كل شيء يتوجه العقل اليه متصور
بوجه ما وان قيل نعني بالتصور اعم من ان يكون بحقيقته او بوجه ما ونعني
بطلانهما بان يكون البعض بوجه ما والبعض بحقيقته اجيب عن الاول
بان العام في ضمن الخاص وقد ابطلناه وعن الثاني بانا نختار ان الكل
ضروري والجواب انا نعني بكل التصورات كل واحد واحد مما صدق عليه
انه تصور اعم من ان يكون بحقيقته او بوجه ما على وجه يشمل جميع افراد
التصور بوجه ما وجميع افراد التصور بحقيقته ولا يلزم من بطلان كل
واحد من القسمين منفردا عن الاخر بطلان هذا فانه لو كان الكل ضروريا
بهذا المعنى يكون جميع افراد التصور الشامل لجميع افراد التصور بوجه ما
ولجميع افراد التصور بحقيقته ضروريا فلا يكون شيء منها مفقودا ولو كان الكل
بهذا المعنى كسبيا يلزم الدور او التسلسل واعترض ايضا بانه على تقدير
ان يكون الكل مكتسبا يكون القضايا المذكورة في بطلان هذا القسم مكتسبة
فلا يمكن الاحتجاج على بطلان هذا القسم لانه ح كل قضية يذكر في بطلان هذا
القسم مكتسبة فيحتاج الى غيرها او يلزم الدور او التسلسل فلا يتم الاحتجاج واجيب
بان القضايا المذكورة في بطلان هذا القسم معلومة في نفس الامر فان كانت
معلومة على تقدير كون الكل مكتسبا يتم الاحتجاج سالما عن المنع والا يلزم انتفاء
هذا التقدير لاستلزامه خلاف ما في نفس الامر فان قيل لا نم انه اذا لم تكن معلومة
يلزم انتفاء هذا التقدير قوله لاستلزامه خلاف ما في نفس الامر قلنا لا نم
انه يستلزم خلاف ما في نفس الامر وانما يلزم ذلك لو كان انتفاء المعلومية
لازما لهذا التقدير وهو ممنوع اجيب بان هذه القضايا معلومة في نفس الامر
فان كان هذا التقدير واقعا في نفس الامر يكون واقعا مع معلوميتها
لان ما هو الواقع في نفس الامر واقع مع جميع الامور الواقعة في نفس الامر

فيتم الاحتجاج سالما عن المنع والا يلزم المط انتفاء كون الكل مكتسبا فى نفس الامر
ويمكن دفع الاعتراض بوجه اخر وهو ان قول المعترض لو لان الكل مكتسبا
يكون القضايا المذكورة فى بطلانه مكتسبة ان اراد به انما يكون مكتسبة فى نفس الامر
فممنوع لانه لا يلزم من تقدير كون الكل مكتسبا كونه مكتسبا فى نفس الامر فيتم الاحتجاج
وان اراد به ان تكون مكتسبة على التقدير فسلم ولكن الاحتجاج موقوف على معلوميتها
فى نفس الامر لا على كونها غير مكتسبة على التقدير وللقايل ان يقول لا نم ان التقدير
فى هذه الصورة محال قولكم يلزم احاطة الذهن بما لا يتناهى وهو ممتنع قلنا ان
اردتم به انه يلزم احاطة الذهن بالا يتناهى على سبيل التعاقب فلزومها مسلم
وامتناعها ممنوع وان اردتم به احاطة الذهن بما لا يتناهى دفعة واحدة
فامتناعها مسلم ولزومها ممنوع فان المعارف السابقة معدات للاحقة ولا يجب
بقاء الاسباب المعدة مع المسببات لجواز انتفاء المعد بعد وجود المسبب
لا يقال نبين امتناع احاطة الذهن بما لا يتناهى بطريق اخر وهو ان اللاحق
يتوقف على حركة فكرية والحركة الفكرية لا تقع الا فى زمان فاحاطة الذهن
بما لا يتناهى يتوقف على انقضاء ازمنة لا نهاية لها وهو ممتنع لان الزمان من اول
وجود النفس متناه لانا نقول ح يتوقف البيان على بطلان التناسخ وحدوث
النفس فيلزم بيان الظ بالخفى والاولى ان يقال فى بطلان هذا القسم لو كان
التصورات والتصديقات باسرها مكتسبة لما تحصلنا على شى منها بلا نظر
وفكر واللازم بط فانه قد حصل لنا كثير من التصورات والتصديقات بلا نظر
وفكر قال والنظر ترتيب اقول لما ذكر ان البديهى هو الذى لا يحتاج الى نظر
وفكر احتاج الى تعريف النظر والفكر والفكر يطلق على معانى منها حركة
النفس بالقوة التى التها مقدم الدودة التى هى البطن الاوسط من الدماغ
اى حركة كانت اذا كانت فى المعقولات فانه اذا كانت فى المحسوسات
يسمى تخيلا وتلك القوة واحدة لكن يسمى بالاعتبار الاول متفكرة وبالاعتبار
الثانى متخيلة وهذه الحركة واقعة فى مقولة الكيف فان الحركة فى الكيف لا
تقع فى الكيفية المحسوسة تقع فى الكيفية النفسانية بان ترتسم المخزونات
الباطنة فى النفس شيئا بعد شى عند الاستعراض ولا شك ان النفس
تلاحظ الامور عند الاستعراض فالحركة هى الفكر والملاحظة هى النظر

وللازمها

وللازمها اطلق اسم احدهما على الاخر فاستعملا استعمال المترادفين وقد يطلق
الفكر على معنى ثان اخص مما ذكر وهى حركة النفس فى المعقولات مبتدئة من المط
مستعرضة للمعانى الحاضرة عندها طالبة مباديه المودية اليه الى ان تجدها وترتبها
فترجع منها الى المطلوب والفكر بهذا المعنى هو الذى ترتب عليه العلوم المكتسبة
وملاحظة المعانى الحاضرة عند الاستعراض على الوجه المذكور يسمى ايضا نظرا و
وقد يطلق اسم احدهما على الاخر ايضا بهذا الاعتبار وكان المصنف نظر الى تغاير
معنيهما فجمع بينهما وقد يطلق الفكر على الحركة من المطلوب الى المبادى من غير ان يتضح
اليها الرجوع منها اليه ولما كان العلوم المكتسبة متوقفة على الفكر بالمعنى الثانى والترتيب
على الوجه الخاص لازم بين له رسمه ايضا به والترتيب جعل الاشياء المتعددة
بحيث يطلق عليها اسم الواحد ويكون لبعض تلك الاشياء نسبة الى البعض بالتقدم
والتاخر فى الرتبة العقلية فهو اخص من التاليف لان التاليف لم يعتبر فيه
هذه النسبة قوله امور اراد به اثنين فصاعدا قوله معلومة اى متصورة او متصدق
بها تصديقا يقينيا او غيره ليتناول النظر الواقع فى التصور والتصديق الشامل
لليقين والاعتقاد والظن قوله على وجه يؤدى الى استعلام ما ليس بمعلوم ليكون
التعريف مخصوصا بالنظر والفكر بالمعنى الثانى وهذه التعريف باعتبار العلل
الاربع المادية والصورية والفاعلية والغائية وليس المراد بالتعريف بالعلل الاربع
ان يجعل العلل انفسها معرفات فانه لا يصح ضرورة لزوم صدق المعرف على المعرف
والعلل لا تصدق عليه بل المراد ان يجعل المعرف محمولات على المعرف
باعتبار العلل فيكون التعريف للشى المركب باعتبار وجوده لان غير المركب
لا يتصور له العلل المادية والصورية وغير الموجود لا يتصور له الفاعل
والغاية فيكون التعريف رسميا لان المحمولات على الشى باعتبار الامور
العلل محمولات باعتبار الامور الخارجة عن الشى والمحمولات التى تكون باعتبار
الامور الخارجة لا تكون ذاتية فيكون التعريف رسما قوله ترتيب امور
معلومة خاصة ماخوذة من العلل المادية والصورية والفاعلية واحدة
منها وهى المادية بالمطابقة والاخريان بالالتزام وقوله على وجه يؤدى الى استعلام
ما ليس بمعلوم خاصة ماخوذة من العلة الغائية وتلك الامور المرتبة ان كانت
موصلة الى التصور سميت معرفا وقولا شارحا وان كانت موصلة الى التصديق

سميت حجة ودليلا والاول كالحيوان الناطق الموصل الى تصور الانسان والثاني نحو قولنا العالم ممكن وكل ممكن له سبب الموصل الى التصديق بقولنا العالم له سبب وقدم المص القول الشارح على الحجة في الوضع لتقدمه على الحجة بالطبع لتناسب الوضع الطبع والتقدم بالطبع هو كون الشيء بحيث يتوقف عليه غيره ولا يكون مؤثرا فيه كتقدم الواحد على الاثنين فان الاثنين متوقف على الواحد ولا يكون الواحد مؤثرا فيه والقول الشارح بالنسبة الى الحجة كذلك لان القول الشارح من قبيل التصور والحجة من قبيل التصديق والتصور مقدم على التصديق طبعا اذ كل تصديق متوقف على تصور طرفيه وتصور النسبة بينهما ضرورة امتناع الحكم عند الجهل باحد هذه الثلث ولا يكون هذه التصورات مؤثرة في التصديق قال الفصل الثاني في الاقوال الشارحة اقول

يذكر فيه ثلث مباحث الاول في شرايط المعرف الثاني في اقسام المعرف الثالث في بيان ما يعرف وما لا يعرف به المبحث الاول في شرايط المعرف معرف الشيء ما يستلزم معرفته معرفة الشيء والمراد بمعرفة الشيء المعرفة التي هي اعم من المعرفة الحاصلة من التعريف الحدي ومن المعرفة الحاصلة من التعريف الرسمي ليتناولهما هذا التعريف لكن على هذا التعريف يلزم ان يكون المحدود والمرسوم معرفا للحد والرسم لانه يصدق على المحدود والمرسوم ان معرفته مستلزمة لمعرفة الحد ومعرفة الرسم اللهم الا ان يراد بالاستلزام استلزام السبب للمسبب لا العكس لكن الاستلزام اعم من استلزام السبب للمسبب وبالعكس ولا دلالة للعام على الخاص وقيل معرف الشيء ما يكون معرفته سببا لمعرفة الشيء وهذا انما يستقيم على راي من جوز التعريف بالمفرد اما من لم يجوز التعريف بالمفرد فلا يصح هذا التعريف لعدم اطراده فانه يصدق على الخاصة اللازمة البينة البسيطة التي يكون معرفتها سببا لمعرفة ذي الخاصة والحق ان التعريف بالمفرد لا يصح لان الشيء المطلوب تصوره بالنظر يجب ان يكون متصورا بوجه ما والا امتنع طلبه ولا بد من تصور يستفاد منه التصور المطلوب وذلك التصور غير التصور بوجه ما ولكن التصور بوجه ما مدخل في التصور المطلوب فوجب تحقق التصورين في وقوع التصور المطلوب بمفرد فالموقع للتصور المطلوب مؤلف فمعرف الشيء قول يفيد تصوره تصور الشيء خرج به الحجة قيل لو احتاج المعرف الى معرف لزم التسلسل واللازم باطل

فلا يمنع التصور المطلوب بمفرد م

بيان الملازمة

قوله قيل لو احتاج الخ هذا السؤال معارضة لان مع تعرف مفهوم المعرف بقولنا قول يفيده الخ ادعى ضمنا المعرف يحتاج الى تعريف واعتقد عدواه على البديهة فيكون البديهة بمنزلة الدليل فاقامة الدليل الدال على بطلان تلك الدعوى يكون معارضة وتقريرها انه لو احتاج مفهوم المعرف الى معرف يلزم التسلسل واللازم بط فالملزوم مثله بيان الملازمة انه لو احتاج مفهوم المعرف الى معرف لاحتاج مفهوم معرف المعرف الى معرف لانه جزؤه وكذا مفهوم معرف معرف المعرف يحتاج الى معرف وهكذا فيلزم التسلسل فان قيل لا يلزم من احتياج مفهوم معرف المعرف وغيره الى معرف التسلسل لان معرفة مفهوم معرف المعرف الى معرف غير واجب هنا وانما الواجب معرفة قولنا قول يفيد الخ اذ يحصل معرفة مفهوم المعرف الابتداء قلنا مقصود السائل انه اذا عرف مفهوم المعرف بقولنا قول يفيد الخ يلزم معرفة

بيان الملازمة انه لو احتاج المعرف الى معرف لاحتاج معرف المعرف الى معرف ويتسلسل وايضا لو كان للمعرف معرف يلزم تساويهما لان شرط المعرف مساواته للمعرف لكنه اخص منه لانه معرف خاص ضرورة كونه معرفا للمعرف فلا يصح التعريف به اجيب عن الاول بان معرف المعرف مندرج تحت المعرف المطلق من حيث هو معرف ويمتاز عن ساير المعرفات باضافته الى المعرف المطلق فاذا عرفنا مطلق المعرف يلزم معرفة معرفه من حيث هو معرف واضافته الى المعرف ايضا معلومة عند معرفة المتضايفين فيصير هو بمجموعه معلوما فلا يحتاج الى معرف اخر فيه نظر لان المجموع المركب من المعرف مع الاضافة معرف بالجزئين المعرف والاضافة ولا يلزم من كون الجزئين معلوما بالقوة كون المجموع منهما غير محتاج الى معرف والجواب الحق ان هذا التسلسل في الامور الاعتبارية فينقطع بانقطاع اعتبار العقل فان العقل قد يعتبر معرف المعرف من حيث انه معرف وبه يعرف المعرف وبهذا الاعتبار لا يحتاج الى معرف وقد يلتفت العقل الى نفسه وينظر اليه من حيث هو فيحتاج الى معرف ولا يعتبر العقل على هذا الوجه دايما فينقطع التسلسل بانقطاع اعتبار العقل على هذا الوجه والجواب عن الثاني انه يجوز ان يكون الشيء باعتبار ذاته مساويا للشيء وباعتبار عارض من عوارضه اخص منه ومعرف المعرف كذلك فانه باعتبار ذاته مساو للمعرف وباعتبار انه خاص اخص منه وهو باعتبار انه مساو معرف المعرف لا باعتبار انه اخص ومعرف الشيء يجب ان يكون العلم به سابقا على العلم بالمعرف لان العلم بالمعرف سبب العلم بالمعرف والسبب سابق على المسبب واذا كان العلم بالمعرف سابقا على العلم بالمعرف يجب ان يكون اجلى منه فلا يصح تعريف الشيء بما يساويه في الجلاء والخفاء اي يكون ما جعل معرفا عالما اذا علم المعرف واذا جهل كما قيل الزوج عدد ليس بفرد فان عدم الفرد مساو للزوج في الجلاء والخفاء ولا يصح ايضا تعريف الشيء بنفسه والا يلزم ان يكون العلم به قبل العلم به فيلزم تقدم الشيء على نفسه سواء جعل المعرف نفس المعرف فقط كقولهم الحركة الاينية نقلة او جعل نفس المعرف مع غيره كقولهم الانسان حيوان بشر والاول مثال العرض والثاني للجوهر ولا يصح تعريف الشيء بما هو اخفى منه سواء توقف الاخفى على المعرف

اولم يتوقف واذا توقف عليه فاما بمرتبة واحدة وهو الدور الظاهر او باكثر
من مرتبة واحدة وهو الدور الخفي اما اذا توقف عليه بمرتبة واحدة فكتعريف
الشمس بانه كوكب نهاري ثم تعريف النهار بانه زمان ظهور طلوع الشمس فوق
الافق واما اذا توقف عليه باكثر من مرتبة واحدة فكتعريف الاثنين بانه زوج
اول ثم تعريف الزوج بانه عدد منقسم بمتساويين ثم تعريف المتساويين
بالشيئين الذين لا يفضل احدهما على الاخر ثم تعريف الشيئين بالاثنين واما
التعريف بالاخفى الذي لم يتوقف على المعرف كما يقال النار ركن شبيه
بالنفس والنفس اخفى من النار لكنه لم يتوقف معرفة النفس على معرفة النار
وينبغي ان يقدم الاعم في التعريف لشهرته وظهوره لان شروط العام ومعانداته
اقل من شروط الاخص ومعانداته فان كل ما شرط للعام ومعاند له فهو شرط
للخاص ومعاند له من غير عكس كلي ولا شك ان ما قل شرطه ومعانده اكثر
وجودا عند العقل فيكون اشهر واظهر عند العقل والاظهر عند العقل
يجب تقديمه لان المتعلم يدركه اولا ثم ينتقل الى الاخص قيل انما يجب تقديم
الاعم في الحدود التامة لان الاعم فيها هو الجنس وهو يدل على شيء مبهم غير محصل
بنفسه وتحصل الاخص الذي هو الفصل فاذا لم يقدم الجنس يختل الجزء
الصوري من الحد فلا يكون تاما مشتملا على جميع الاجزاء واما في غير الحد التام
فتقديم الاعرف اولى وليس بواجب وفيه نظر فانا في جميع الذاتيات في الحد
التام ليس الا الجنس والفصل القريبين وهذا المعنى محقق سواء قدم الجنس
على الفصل او اخر فان تقديم الجنس على الفصل ليس بالجزء الصوري
للحد التام حقيقة وذلك لان تقديم الجنس على الفصل اضافة عارضة
للجنس بالقياس الى الفصل والاضافة العارضة للشيء بالقياس الى غيره
متاخرة عنهما متوقفة عليهما فلا يكون متقومة لماهية الجنس والفصل ولا
لوجودهما الاجمالي الوحداني لا لوجودهما التفصيلي فلا يكون جزء صوريا
للحد التام لا يقال ما ذكرتم يفيد ان تقديم الجنس على الفصل ليس جزء صوريا
للجنس والفصل ولا يلزم ان لا يكون جزءا صوريا للحد التام مادة هي الجنس
والفصل وصورة هي تقديم الجنس على الفصل لانا نجيب بان الحد التام عبارة
عن جميع ذاتيات المحدود مطابق له فكل ما لا يكون جزءا لحقيقة المحدود

لا يكون جزء بل

فانه يجوز ان يكون الحد التام م

الاعم

الحد التام م

لا يكون جزء الحد التام وكل ما يكون جزءا يكون جزءا للمحدود وتقديم الجنس
على الفصل ليس بجزء للمحدود فلا يكون جزءا للحد التام والا لكان جزءا للمحدود
واطلاق الجزء الصوري على تقديم الجنس على الفصل بطريق المجاز ولا يلزم
من وجوب تقديم الجنس على الفصل كونه جزءا صوريا بالجواز ان يكون
شرطا كما ان وجوب تقديم الجنس على الفصل باعتبار الاستلزام ووجوب
تقديم الفصل على الجنس باعتبار التحصيل لا يقتضي ان يكون تقديم الجنس
على الفصل لاول الاعتبارين وتقديم الفصل على الجنس لثانيهما جزءا صوريا
للماهية المتقومة بهما والحق ان العام ينبغي ان يتقدم على الخاص في التعريف
سواء كان العام جنسا او عرضا عاما وسواء كان الخاص فصلا او خاصة
لان الخاص يفيد التميز والتميز لا يحصل الا بعد الاشتراك فلا بد من اعتبار
المشترك اولا حتى يتصور التميز وينبغي ان يجتنب في التعريفات عن الالفاظ
الغريبة اي التي لا يكون استعمالها مشهورا ويختلف بحسب قوم دون
قوم ويقابلها المعتادة وعن الالفاظ المجازية اي الالفاظ المستعملة فيما
في غير ما وضعت له لعلاقة بينهما لانها محتاجة الى كشف وبيان فيلزم احتياج
القول الشارح الى قول شارح اخر وينبغي ان يجتنب في التعريفات
عن التكرار من غير ضرورة او حاجة سواء كان المكرر نفس الحد مثل ان يقال
العدد كثرة مجتمعة من الاحاد والمجتمعة من الاحاد نفس الكثرة او بعض
اجزاء الحد مثل الانسان حيوان جسماني ناطق فان الحيوان يوخذ في حده الجسم
وحين يقال انه جسم ذو نفس حساس متحرك بالارادة فقد كرر الجسم الذي
هو بعض اجزاء حد الانسان واما التكرار بحسب الضرورة فهو الذي
لو لم يقع لم يبق التعريف صحيحا مثل التكرار الذي يقع في تعريف المتضايفين
فان المتضايفين هما اللذان يكونان معا في التعقل والوجود مثل الابوة
والبنوة فانه لا يتصور لواحد منهما ثبوت الا عند ثبوت الاخر وكذا لا يعقل
كل منهما الا عند تعقل الاخر فيجب ان يعرف كل منهما بايراد السبب الذي
يقتضي كونهما متضايفين ليحصلا معا في العقل وتخصيص البيان بالذي يراد
تعريفه منهما فيجب ان يقع تكرار السبب حتى يلزم تخصيص البيان
بالمقصود منهما بالتعريف مثل ان يقال الاب حيوان يتولد من نطفته

المهية

لا يقرر

واحد م

حيوان اخر من نوعه من حيث هو كذلك اى من حيث يتولد من نطفته حيوان اخر
من نوعه فالحيوان هو الذات الذي هو معروض اضافة الابوة والاخر الذي
هو من نوعه هو ذات الابن الذي هو معروض اضافة البنوة وقد اخذ لهما يعني
عن الاضافة والتولد من نطفته سبب تضايفهما ومن حيث يتولد من نطفته
تكرار ضروري للسبب فذكر السبب للحوق الاضافة الى الحيوان الذي
هو معروض الابوة وتكراره لمحض البيان به فان الاب انما يكون مضافا
الى الابن من هذه الحيثية فلو لم يكرر لم يكن التعريف صحيحا لانه قد يصدق
الحد على الابن لان الابن قد يكون كذلك فلا يكون الحد مطردا فلا يكون
الحد مطردا فلا يكون صحيحا اما اذا كرر لم يصدق الحد على الابن فان الابن
لان كان حيوانا يتولد من نطفته حيوان اخر من نوعه لكن لا يكون ابنا من هذه وان ۃ
الحيثية بل انما يكون ابنا من حيث هو يتولد من نطفة شخص اخر من نوعه فيصح
الحد بتكرار بعض اجزائه ولا يصح بدونه واما التكرار بحسب الحاجة فهو
التكرار الذي لو لم يقع يكون التعريف صحيحا لكن لم يكن كاملا وقد جعل
كثير من المنطقيين تعريف المركب من الذات والعرض الذاتي له من هذا
القبيل كما في قولهم الانف الافطس انف ذو تقعير لا يكون ذلك التقعير
الا في الانف فصار الانف والتقعير مكررا وهذا التكرار انما ساغ للحاجة
فانه لو لم يقع تكرار في التعريف يكون صحيحا فانه يجوز ان يقال في تعريف
الانف الافطس هو شيء ذو تقعير يختص بالانف فيكون التعريف صحيحا الافطس ۃ
لكن لا يكون كاملا لان السؤال عن الانف فاحتاج المجيب الى هذا التكرار
ليكون الجواب مطابقا للسؤال فاذا لم يكرر لم يكن كاملا قيل لا فرق بين الحاجة
والضرورة اذ المسؤول عنه فيهما ان كان هو المعروض فقط فلا حاجة الى التكرار
ولا ضرورة وان كان المعروض مع العارض فالتكرار ضروري في محل الحاجة
ايضا والا اختل التعريف واجيب بان بينهما فرقا فان التكرار الضروري
هو الذي لو لم يكرر لم يبق التعريف صحيحا والتكرار في محل الحاجة
هو الذي لو لم يكرر لم يكن التعريف تاما اذ جاز ان يقال في تعريف الانف
الافطس هو شيء ذو تقعير لا يكون ذلك التقعير الا في الانف والحق
ان هذا النوع من المركبات وهو المركب من الذات والعرض الذاتي قد

يكون

يكون التكرار في تعريفه ضروريا باعتبار ان السائل سأله عن المجموع فيجب
ان يكرر الذات مرة لتعريفه ومرة لتعريف العرض الذاتي وليس بضروري
في نفس الامر لانه لو كان السؤال عن العرض الذاتي وحده لم يكن هناك
حاجة الى التكرار لكن احتاج المجيب الى التكرار ليكون جوابه مطابقا للسؤال
قال الثاني في اقسام المعرف اقول البحث الثاني في المعرف اقسام معرف الشيء
يجب ان يساويه في العموم والخصوص اى في الصدق على معنى انه يجب ان يصدق
المعرف على كل ما يصدق عليه المعرف وهو الاطراد والمنع وبالعكس اى يجب
ان يصدق المعرف على كل ما يصدق عليه المعرف وهو الجمع والانعكاس لانه
لو لم يكن مساويا له في الصدق لكان مباينا له او اخص منه من وجه او اخص منه
مطلقا او اعم والكل باطل اما الاول والثاني فظ لان المعرف يجب ان يكون منه مطلقا م
تصوره مستلزما لتصور المعرف والمباين والاخص من وجه لا يكون كذلك
واما الثالث فلان الاخص مطلقا لا يشمل جميع افراد المعرف فيكون اقل وجودا وما هو اقل وجودا م
اخفى والاخفى لا يصلح للتعريف واما الرابع فلان الاعم مطلقا لا يميز ماهية
المعرف عن غيرها لانه مشترك بينها وبين غيرها والمشترك بين الشيئين
لا يميز احدهما عن الاخر ولان التصور الاعم مطلقا غير مستلزم لتصور الاخص
فان تصور الحيوان والماشي غير مستلزم لتصور الانسان اذا عرفت ذلك
فنقول المعرف على اربعة اقسام حد تام وحد ناقص ورسم تام ورسم ناقص
ووجه الحصر في هذه الاربعة ان المعرف الذي هو غير المعرف ومساو له
في الصدق لا يخلو من ان يكون داخلا في المعرف او خارجا عنه او مركبا منهما
فالاول وهو ان يكون المعرف داخلا في المعرف اما ان يكون المعرف جميع
اجزاء المعرف وهو الحد التام كالحيوان الناطق في تعريف الانسان او لم يكن المعرف ۃ
جميع اجزاء المعرف وهو الحد الناقص كالجسم النامي الناطق والجسم الناطق
او الجوهر الناطق في تعريف الانسان والثاني وهو ان يكون المعرف خارجا
عن المعرف كالماشي الضاحك وهو الرسم الناقص والثالث وهو ان يكون المعرف
مركبا من الداخل والخارج فان كان المميز داخلا اى يكون المميز فصلا قريبا
يسمى حدا ناقصا ايضا كالماشي الناطق في تعريف الانسان وان كان بالعكس
اى يكون المميز خارجا فهو الرسم التام ان كان الداخل الجنس القريب كالحيوان

الضاحك في تعريف الانسان وان كان الداخل غير الجنس القريب فهو الرسم
الناقص ايضا كالجسم النامي الضاحك والجسم الضاحك او الجوهر الضاحك
في تعريف الانسان وظاهر كلام المص يقتضي ان يكون المميز الخارج مع اي
جنس كان قريبا او بعيدا يسمى رسما تاما وح يجوز ان يكون التام اكثر من
واحد وعلى ما قررنا لا يكون الرسم التام الا واحدا و اما الحدود الناقصة — كما ان الحد التام لا يكون الا واحدا
والرسوم الناقصة يجوز ان يكون متعددة قال واعترض عليه اقول
اعترض الامام على التعريف من وجهين الاول ان تعريف الشي ح لان تعريفه
بنفسه ح وح التعريف اما بالداخل او بالخارج او بالمركب منهما والاول
اما ان يكون الداخل جميع الاجزاء او بعضها وكل منهما بط اما جميع الاجزاء
فلان مجموع اجزاء الشي نفسه فتعريف الشي بجميع اجزايه تعريف الشي بنفسه
وهو ح واما بعض الاجزاء فلان الجزء انما يعرف الكل اذا عرف شيئا
من اجزائه لانه لو لم يعرف شيئا من الاجزاء لكان جميع الاجزاء غنية
عن التعريف او محتاجا بغير ذلك الجزء الذي فرض انه معرف للشي واذا كان
جميع اجزاء الشي معلوما يكون الماهية معلومة فلا يكون ذلك الجزء معرفا لها
هف فثبت ان الجزء انما يعرف الشي اذا عرف شيئا من اجزايه فذلك الجزء
المعرف اما ان يكون هو الجزء المعرف فيلزم تعريف الشي بنفسه وهو ح
او ما هو خارج عنه فيلزم التعريف بالخارج والتعريف بالخارج محال لان
الخارج انما يعرف الشي اذا عرف اختصاصه به لان الوصف الذي لا يختص
بالشي لا يصلح لتعريفه فاذا لم يعرف اختصاصه به احتمل عدم اختصاصه به
فلا يفيد معرفته والاختصاص هو ثبوت الوصف للشي وانتفاؤه عن غيره
فمعرفة الاختصاص يتوقف على معرفة الشي وعلى معرفة ما يغايره من الامور
الغير المتناهية اذ يمتنع معرفة الاختصاص مع الجهل بالشي وبما عداه فيتوقف
معرفته على معرفة الشي وعلى معرفة ما عداه من الامور الغير المتناهية وذلك
محال فانه يلزم من معرفة الشي الدور لانه ح يتوقف معرفة الشي على تعريف
الخارج اياه يتوقف على معرفة اختصاصه بالشي ومعرفة اختصاصه بالشي — وتعريف الخارج اياه م
يتوقف على معرفة الشي فيلزم الدور ومن معرفة ما عداه من الامور الغير
المتناهية احاطة الذهن بالا يتناهى لان ما عداه غير متناهية والمركب

من الداخل

من الداخل والخارج خارج لان المركب من الداخل والخارج لا يكون نفس الشي
ولا داخلا فيه والا يلزم ان يكون الخارج داخلا لان الخارج جزء من المركب
منه ومن الداخل وجزء الجزء جزء لا يقال المركب من الداخل والخارج لا يكون
خارجا والا يلزم ان يكون الجزء خارجا لانا نقول دخول المركب في الشي
يوجب دخول كل جزء منه فيه واما خروجه عن الشي لا يوجب خروج كل جزء
منه عنه فيلزم من بطلان التعريف بالخارج بطلان التعريف بالمركب من الداخل
والخارج الثاني ان الشي المطلوب تصوره ان كان مشعورا به امتنع تحصيله
لامتناع تحصيل الحاصل وان لم يكن مشعورا به امتنع طلبه لامتناع توجه
النفس نحو ما لا شعور به قال واجيب عن الاول اقول اجيب عن الاعتراض
الاول بان تعريف الشي بالداخل والخارج صحيح اما التعريف بالداخل اذا كان
جميع الاجزاء فلانا لا نم ان جميع الاجزاء نفسه حتى يلزم ان يكون التعريف
بجميع الاجزاء تعريفا للشي بنفسه فان الجزء مقدم على الكل بالطبع وكلا
والاشياء التي كل واحد منها متقدم على شي يمتنع ان يكون نفس ذلك الشي
حتى يلزم ان يكون التعريف بجميع الاجزاء تعريفا للشي بنفسه واما التعريف
بالداخل اذا كان بعض الاجزاء فصحيح قوله الجزء انما يعرف الشي اذا عرف
شيئا من اجزائه قلنا لا نم فان معرف الشي ليس بواجب ان يعرف شيئا من اجزائه
اصلا لجواز استغناء الاجزاء باسرها عن تعريف الجزء اياها قوله اذا كان
جميع الاجزاء معلومة يكون الماهية معلومة فلا يكون الجزء معرفا لها قلنا لا نم
ان جميع الاجزاء اذا كان معلوما كانت الماهية معلومة فان الكل غير جميع
الاجزاء فيجوز ان يكون جميع الاجزاء معلومة ولا يكون الكل معلوما
فيحتاج الكل الى التعريف والجزء معرف واما التعريف بالخارج فلا نم انه
بط قوله الخارج انما يعرف الشي اذا عرف اختصاصه به قلنا لا نم قوله لان الوصف
الذي لا يختص بالشي لا يصلح لتعريفه قلنا مسلم قوله فاذا لم يعلم اختصاصه به
احتمل عدم اختصاصه به فلا يفيد معرفته قلنا لا نم انه اذا لم يعلم اختصاصه به
احتمل عدم اختصاصه به فانه يجوز ان يكون مختصا به في نفس الامر ولم يعلم
اختصاصه به فلا يحتمل عدم اختصاصه به وح يفيد معرفته فان افادة الوصف الخارجي م
لمعرفة الموصوف يتوقف على كون الوصف المعرف بحيث يلزم من تصوره

تصور الموصوف بعينه وذلك انما يتوقف على اختصاص الوصف الخارج بالموصوف
وشموله له فى نفس الامر فانه لو لم يكن مختصا له لكان مشتركا بين الموصوف وغيره
فيكون اعم والاعم لا يلزم من تصوره تصور الخاص ولو لم يكن شاملا له لكان اخص
والاخص اخفى فلا يصلح للتعريف وافادة الوصف الخارج لمعرفة الموصوف
لا يتوقف على العلم بالاختصاص والشمول فان المفيد للتصور هو معرفة الوصف
المختص الشامل لا معرفة اختصاص الوصف الخارج بالموصوف فجاز ان يكون
بين الوصف المختص الشامل وبين الموصوف ملازمة بينة بحيث ينتقل
الذهن من تصوره الى تصور الموصوف وان لم يعلم اختصاصه وشموله
ولئن سلم ان التعريف بالخارج يتوقف على معرفة الوصف الخارج بالموصوف
لكن لا نم لزوم الدور ومعرفة ما لا يتناهى قوله معرفة الاختصاص يتوقف
على معرفة الموصوف وعلى معرفة ما عداه من الامور الغير المتناهية قلنا
العلم بالاختصاص يتوقف على العلم بالموصوف بوجه ما وعلى العلم بما عداه
مما لا يتناهى مجملا فلا يلزم الدور ولا الاحالة قال المص ره وهذا الجواب
ضعيف فان تقدم كل واحد من الاجزاء بالطبع لا يقتضى تقدم الكل من حيث
هو كل ومجموع ليدل على مغايرة جميع الاجزاء لنفس الشى فانه يجوز ان يكون
كل واحد من الاجزاء مقدما بالطبع والكل من حيث هو كل ومجموع لا يكون
متقدما ويكون جميع الاجزاء نفس الشى فلا يصح التعريف بجميع الاجزاء لامتناع
تعريف الشى بنفسه واما قوله تعريف الشى ليس بواجب ان يعرف شيئا من اجزائه
لجواز استغنائها باسرها فيقال لو كانت الاجزاء باسرها حتى الصورى
معلومة لكانت الماهية معلومة لانه لو لم يكن الماهية معلومة عند العلم بجميع
الاجزاء حتى الصورى لم يفد التحديد معرفة المحدود لكنه مفيد عندكم
واذا كانت الماهية معلومة عند العلم بجميع الاجزاء تكون غنية عن تحديد
الجزء اياها فلا يكون الجزء معرفا لها فلا واما قوله فى الجواب عن التعريف
بالخارج تعريف الموصوف متوقف على كون الوصف الخارجى المعرف بحيث
يلزم من تصوره تصوره بعينه وذلك انما يتوقف على اختصاصه وشموله فى نفس
الامر لا العلم بهما فيقال لو استلزم الخارجى تصوره تصوره فان كان الخارجى
متصورا كان الملزوم متصورا فاستغنى عن التعريف وان لم يكن الخارجى متصورا

اختصاص

امتنع

١٠٣

امتنع التعريف به قال المص ره بل الجواب ان التعريف بجميع الاجزاء معتبر فان
الاجزاء على انفرادها معلومة والتحديد استحضار الاجزاء مجموعة بحيث
يحصل فى الذهن صورة مطابقة للمحدود وتحقيق ذلك ان جميع الاجزاء ع
نفس الماهية لكن جميع الاجزاء يعتبر فى الذهن على وجهين احدهما على سبيل
الاجمال بان يحصل لجميع الاجزاء وجود واحد وبهذا الاعتبار هو المحدود
وثانيهما على سبيل التفصيل بان يحصل لكل جزء وجود على حدة وجميع الاجزاء
بهذا الاعتبار حد فلا يلزم من تعريف جميع الاجزاء على سبيل الاجمال بجميع
الاجزاء على سبيل التفصيل تعريف تعريف الشى بنفسه بيان ذلك ان تعريف
الماهية بجميع الاجزاء معناه ان جميع تصورات جميع الاجزاء يفيد تصور جميع
الاجزاء وجميع تصورات الاجزاء غير تصور جميع الاجزاء لان جميع تصورات
الاجزاء عبارة عن جميع وجودات الاجزاء فى الذهن لان تصور الشى ع
عبارة عن وجوده فى الذهن فتصورات جميع الاجزاء وجوداتها فى الذهن
ووجودات جميع الاجزاء فى الذهن غير وجود جميع الاجزاء فى الذهن
اعنى وجود الماهية اما بالذات او بالاعتبار فان وجودات الاجزاء
وجودات متعددة متعلقة بالاجزاء بان يكون لكل جزء وجود فى الذهن
مغاير لوجود الاخر اما بالذات او بالاعتبار ووجود جميع الاجزاء وجود
واحد متعلق بالجميع ولا شك ان الوجودات المغايرة المتعلقة بالاجزاء
غير وجود واحد متعلق بالجميع فتصورات جميع الاجزاء غير تصور
الاجزاء فلا يلزم من التعريف بجميع الاجزاء تعريف الشى بنفسه فان قيل
لا يخ اما ان يكون لكل جزء من الاجزاء وجود على حدة فى الذهن فيلزم ان
يكون لكل من الجنس والفصل فى الذهن وجود مغاير لوجود الاخر فى الذهن
فامتنع حمل احدهما على الاخر بالمواطاة وامتنع ايضا حملهما على المجموع لكل
منهما بالمواطاة وشرط المعرف ان يكون مساويا للمعرف فى الصدق واذا
لم يكن محمولا بالمواطاة امتنع ان يكون مساويا له فامتنع التعريف به
واما ان يكون للجميع موجودا بوجود واحد فى الذهن فيلزم ان يكون
جميع الاجزاء موجودا فى الذهن بوجود واحد فيلزم تعريف الشى
بنفسه واجيب بان لكل من الجنس والفصل وجودا مغايرا للوجود

الاخر فى الذهن وامتنع حمل احدهما على الاخر بالمواطاة بهذا الاعتبار وامتنع
ان يكون جميع الاجزاء بهذا الاعتبار مساويا للماهية فى الصدق لكن شرط
المعرف ان يكون مساويا للمعرف فى الصدق باعتبار ماهيته لا باعتبار ماهيته
بقيد الوجود وكل من الجنس والفصل وان كان له وجود مغاير لوجود الاخر
ومع اعتبار تقييده بهذا القيد لا يحمل احدهما على الاخر لكن باعتبار ان كلا
منهما قد يوجد مع الاخر بوجود واحد يصدق احدهما على الاخر وعلى تقدير
ان يكون الجميع موجودا بوجود واحد لا يلزم من التعريف بالاجزاء الموجودة
فى الذهن بوجود واحد تعريف الشئ بنفسه وذلك لان الوجود الواحد
باعتبار لحوقه لماهية الجنس فى الذهن تصور لماهية الجنس وباعتبار
لحوقه لماهية الفصل تصور لماهية الفصل وباعتبار لحوقه بالمجموع الحاصل
من الجنس والفصل تصور للماهية فالتصورات متغايرة وان كان الوجود
فى الذهن واحدا فالمجموع تصورا الجنس والفصل غير تصور المجموع الحاصل
من الجنس والفصل ومجموع التصورين مفيد لتصور المجموع فلا يلزم تعريف
الشئ بنفسه وكذا الرسم وان كان مركبا يكون مفرداته متصورة ولم يلزم
من تصورات مفرداته تصور المرسوم بل يتوقف على استحضارها مجموعة
بحيث يحصل فى الذهن صورة مطابقة للمرسوم وكذا الحد الناقص واما المفرد
فلا يفيد لانه ان كان متصورا يكون المعرف متصورا فاستغنى عن التعريف
وان لم يكن متصورا امتنع التعريف به والجواب عن الثانى ان توجه الطلب
نحو الشئ المشعور به ببعض اعتباراته فلا استحالة فان الشئ المطلوب تصوره
معلوم من وجه مجهول من وجه وتوجه الطلب نحو الشئ ذي الوجهين لا نحو الوجه
المعلوم او الوجه المجهول فلا يلزم تحصيل الحاصل ولا طلب المجهول قال
الثالث فى بيان ما يعرف ويعرف به اقول المبحث الثالث فى بيان ما يعرف
ويعرف به من الحقايق والحقايق اما ان تكون بسيطة اى لا يكون لها اجزاء
بان لا يلتئم من شيئين او اكثر او مركبة اى يكون لها اجزاء بان يلتئم من شيئين
فصاعدا وكل واحد من البسيط والمركب اما ان يتركب عنه غيره او لا
فهذه اربعة اقسام فالبسيط الذى لا يتركب عنه غيره لا يحد لا حدا تاما
ولا ناقصا لان كلا من الحد التام والناقص لا يكون الا لما له جزء ثم البسيط لا جزء له

ولا يحد به

ولا يحد به غيره ضرورة عدم كونه جزء غيره كالواجب فانه لا جزء له ولا هو جزء
لغيره فلا يحد ولا يحد به والبسيط الذى يتركب عنه غيره لا يحد لانه لا جزء له
ويحد الغير به لانه جزء لغيره كالجوهر فانه بسيط لا جزء له ويتركب عنه غيره
لانه جنس للجواهر فلا يحد ويحد الغير به والمركب الذى لا يتركب عنه غيره يحد
لان له جزء ولا يحد الغير به ضرورة عدم كونه جزء لغيره كالانسان فانه مركب
من الحيوان والناطق ولا يتركب عنه غيره ضرورة كونه نوعا سافلا فيحد ولا يحد به
والمركب الذى يتركب عنه غيره يحد لان له جزء ويحد الغير به ضرورة كونه جزء له
كالحيوان فانه مركب من الجسم والنامى والحساس ويتركب منه غيره كالانسان
فيحد الحيوان ويحد به فالحد للمركب سواء كان حدا تاما او ناقصا وكذا الرسم التام
ضرورة تركبه من الجنس والخاصة واما الرسم الناقص فيشمل البسيط والمركب
وكل ما له خاصة لازمة بينة غير بديهى يرسم وكل ما خاصة لازمة بينة لشئ غير
بديهى التصور يرسم ذلك الشئ بها قال الفصل الثالث فى الحجة اقول
لما فرغ من الفصل الثانى فى الاقوال الشارحة شرع فى الفصل الثالث فى الحجة
وذكر فيه ثلثة مباحث الاول فى انواع الحجة الثانى فى القياس واصنافه
الثالث فى مواد الحجة المبحث الاول فى انواع الحجة وهى جمع حجة وهى الموصل
القريب الى التصديق والحجة والدليل مترادفان ورسم الدليل بانه ما يلزم
من العلم به العلم بوجود المدلول واراد بالعلم الملزوم وبالعلم اللازم التصديق
الشامل للظن والاعتقاد واليقين واراد باللزوم ما هو اعم من اللزوم العادى
والعقلى سواء كان بينا اى بغير وسط او غير بين بوسط وقوله بوجود المدلول
لا يقتضى خروج الدليل المفضى الى المدلول العدمى لان المدلول العدمى له
وجود فى الذهن لان المدلول ما تعلق به دلالة الدليل وهو من المركبات الخبرية
المشتملة على النسبة الواقعة بين المحكوم عليه وبه اعم من الثبوت والانتفاء
ولكل منهما وجود فى الذهن فالدليل ما يلزم من التصديق به التصديق بوجود
المدلول اعم من ان يكون المدلول من المركبات السلبية او الثبوتية ولما كان هذا
التعريف بحسب اللفظ يتحاشى فيه عن ذكر المدلول فان التعريفات اللفظية
لا تحترز فيها عن امثاله والدليل على ثلثة انواع ووجه انحصار الدليل فيها انه
يستدعى شيئين احدهما يكون العلم به ملزوما والاخر يكون العلم به لازما

والاول يستدل به والثاني يستدل عليه فالمستدل به اما ان يكون كليا او جزئيا وكذا المستدل عليه واذا كان المستدل به والمستدل عليه كليين يجب تساويهما في الصدق ليلزم من العلم باحدهما العلم بالاخر واذا عرفت هذا فنقول اما ان يستدل بالكلي على الجزئي كما يستدل بثبوت الامكان للتاليف الذي هو كلي على ثبوته للجسم الذي هو جزئي بان يقال كل جسم مولف وكل مولف ممكن فكل جسم ممكن او يستدل بالكلي على الكلي اي باحد المتساويين على الاخر كما يستدل بثبوت الضحك بالقوة الذي هو كلي مساو للانسان على ثبوته للانسان الذي هو كلي مساو للتعجب بالقوة بان يقال كل انسان متعجب بالقوة وكل متعجب بالقوة ضاحك فكل انسان ضاحك ويسمى هذان القسمان قياسا او بعكسه اي يستدل بالجزئي على الكلي ويسمى استقراء تاما ان كان الاستدلال بجميع جزئيات الكلي عليه مثل ان يقال كل جسم ذو وضع لان الجسم اما بسيط او مركب وكل منهما ذو وضع واستقراء ناقصا ان لم يكن الاستدلال بجميع جزئياته بل ببعضها مثل ان يقال كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الانسان والطيور والدواب كذلك والاستقراء الناقص لا يفيد اليقين لجواز ان يكون حال البعض الذي لم يستقرء بخلاف حال البعض الذي يستقرء كالتمساح فانه لا يحرك فكه الاسفل فلا يصدق الحكم الكلي او يستدل بجزئي على جزئي آخر لاشتراكهما في وصف كما يستدل بحرمة الخمر على حرمة النبيذ لاشتراكهما في الاسكار بان يقال النبيذ حرام كالخمر لاشتراكهما في الاسكار ويسمى تمثيلا في عرف المتكلمين وقياسا في عرف الفقهاء والجزئي الاول وهو الخمر في مثالنا يسمى اصلا والجزئي الثاني وهو النبيذ في مثالنا يسمى فرعا والوصف المشترك وهو الاسكار في مثالنا يسمى جامعا والجامع انما يفيد اذا ثبت كونه موثرا في الحكم وتاثيره يعرف تارة بالدوران وهو ترتب الاثر على الشي الذي له صلاح العلية وجودا وعدما اي يوجد بوجوده ويعدم بعدمه كترتب الحرمة على الاسكار وجودا وعدما اما وجودا ففي ماء العنب عند وجود الشدة المطربة واما عدما فعند كونه عصيرا لم يحدث فيه الشدة المطربة وعند صيرورته خلا واخرى بالسبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف في الاصل والغاء البعض ليتعين الباقي للعلية كما يقال علة حرمة الخمر اما الاسكار او كونه ماء العنب

او المجموع

او المجموع او غيرها وغير الاسكار لا يكون علة بالطريق الذي يفيد ابطال علية الوصف فتعين الاسكار للعلية او بغيرهما لدوران والسبر من الطرق الدالة على علية الوصف كالنص والاجماع والمناسبة والشبه وقد استقصى المصنف رح الكلام في القياس في منهاج الوصول الى علم الاصول والبحث الثاني في القياس واصنافه اقول البحث الثاني في القياس واصنافه اعلم ان الجزئيات المندرجة تحت الكلي اما ان يكون تباينها بالذاتيات او بالعرضيات او بهما والاول يسمى انواعا والثاني اصنافا والثالث اقساما ولما كان جزئيات المعرف وهي الحد التام والناقص والرسم التام والناقص يباين بعضها بعضا بالذاتيات كتباين الحد التام والحد الناقص وبعضها بالعرضيات كتباين الرسم التام والناقص سماها اقساما ولما كان تباين جزئيات الحجة وهي القياس والاستقراء والتمثيل بالذاتيات سماها انواعا ولما كان تباين جزئيات القياس وهي الاستثنائي والاقتراني على هيئة الشكل الاول والثاني والثالث والرابع بالعرضيات سماها اصنافا والقول يطلق على المسموع اي المتلفظ وعلى المعقول اي المعنى القائم بالنفس والمراد به هاهنا المعقول لانه هو المستلزم للمطلوب وتسمية القول المسموع قياسا بطريق المجاز قوله مولف من اقوال اراد به قضيتين فصاعدا ليشمل القياس البسيط والقياس المركب وخرج عنه القضية الواحدة المستلزمة لعكسها وعكس نقيضها ولا ينتقض بقولنا فلان يطوف بالليل فهو سارق وبقولنا لما كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا فان كلا منهما قضية واحدة مستلزمة لقضية اخرى ومع هذا قياس لانا لا نم ان قولنا فلان يطوف بالليل وحده يستلزم قولنا هو سارق بل هو مع قولنا الكل من يطوف بالليل فهو سارق يستلزم ولا نم ان قولنا لما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود قضية واحدة فان كلمة لما لما دلت على الاتصال دلت على وضع المقدم فيكون بالحقيقة قضيتين احديهما الاتصال والاخرى وضع المقدم وقوله متى سلمت لا نعني به كونها صادقة في الواقع بل كونها بحيث اذا فرض صدقها ليندرج فيه قياس مقدماته كاذبة قوله لزم عنه اي عن القول المولف يفيد كون هيئة التاليف داخلة في القياس فلذلك لم يقل عنها فانه لم يحصل من تلك الاقوال الا مع الهيئة المخصوصة وقوله لذاته اي لا يكون اللزوم بواسطة مقدمة اجنبية اي لا يكون

لان المركب من الداخل والخارج خارج فتكون خارجا باعتبار المجموع المركب الخارج

الملفوظ

صدقها جواز

لازمة لاحدى مقدمتي القياس او بواسطة مقدمة في قوة المذكورة اي لا تكون لازمة
لاحدى مقدمتي القياس لكن حداها مغايران لحدود القياس والاول اي اللزوم
بواسطة مقدمة اجنبية كقولنا ا مساو لب وب مساو لج فانه يلزمه ا مساو لج لكن
لا لذات هذا التأليف والا لكان هذا النوع من التأليف منتجا دائما وليس كذلك
لانه لو اخذ بدله المساوات المباينة اي النصفية او الضعفية لم يلزم فانا اذا قلنا
ا مباين لب وب مباين لج لم يلزم منه ا مباين لج لان مباين المباين لم يلزم ان يكون
مباينا وكذا اذا قلنا ا نصف لب وب نصف لج لم يلزم ا نصف لج لان نصف النصف
لا يكون نصفا وكذا لو قلنا ا ضعف لب وب ضعف لج ولم يلزم ا ضعف لج لان ضعف
الضعف لا يكون ضعفا بل انما يلزم هذا التأليف ا مساو لج بواسطة قولنا كل مساو لب
مساو لكل ما يساويه ب فانه اذا انضم الى الاول ينتج ا مساو لكل ما يساويه ب ومعناه
كل ما يساويه ب فا مساو له وب مساو لج معناه ج يساويه ب فيجعل صغرى لقولنا
كل ما يساويه ب فا مساو له ينتج حينئذ ا مساو له ومعناه ا مساو لج وهو المط فعلم
ان التأليف المذكور انما يلزمه قولنا ا مساو لج بواسطة قولنا كل مساو لب مساو لكل
ما يساويه ب وهي مقدمة اجنبية غير لازمة لاحدى مقدمتي القياس فحيث لم يصدق
هذه المقدمة لم ينتج التأليف كما في قولنا ا نصف لب وب نصف لج لانه لا يصدق
كل ما هو نصف لب فهو نصف لكل ما يكون ب نصفه وحيث يصدق تلك المقدمة
ينتج كما في قياس المساوات وما يجري مجراه كقولنا ا ملزوم لب وب ملزوم لج فانه
يلزمه ا ملزوم لج اذ يصدق كل ما هو ملزوم لب ملزوم لكل ما يكون ب ملزوما له
والثاني اي اللزوم بواسطة مقدمة في قوة المذكورة كقولنا جزء الجوهر يوجب
ارتفاعه ارتفاع الجوهر وما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فانه يلزمه
جزء الجوهر جوهر بواسطة عكس نقيض الثاني وهو قولنا كل ما يوجب ارتفاعه ارتفاع
الجوهر فهو جوهر فانه يجعل كبرى لقولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر
ينتج المط وانما اشترط كون تلك المقدمة على وجه يكون حداها متغايرين لحدود القياس
لئلا يخرج البيان بالعكس المستوي فان حدود القياس ثمة لم يتغير بخلاف الحدود
ههنا لان عكس النقيض يغير حدود القياس بخلاف العكس المستوي والمراد
باللزوم لذاته اعم من البين وغيره ليندرج فيه القياس الكامل وغيره وقولنا
قول اخر اي مغاير كل واحدة من المقدمتين والا يلزم ان يكون كل قضيتين متباينتين

او مقدمتين

ع

او مقدمتين قياسا لاستلزامه كل واحدة منهما لا يقال اعتبار هذا القيد يقتضي
ان لا يكون الاستثنائي الذي استثني فيه عين المقدم قياسا كقولنا ان كان ا ب فج د
لكن ا ب فج د لان القول اللازم عين احدى المقدمتين لانا نقول القول اللازم في
في الاستثنائي هو التالي واحدى المقدمتين هي الملازمة بين المقدم والتالي والاخرى
وضع المقدم ولا شك ان القول اللازم مغاير لكل منهما فان اللازم جزء احد
المقدمتين ان كان ا ب فج د والمقدمة الاخرى ا ب ثم القياس لا يخ اما ان يشتمل
النتيجة او نقيضها بالفعل ويسمى استثنائيا كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار
موجود لكن الشمس طالعة ينتج النهار موجود وهو مذكور في القياس بالفعل وكقولنا
ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن لم يكن النهار موجودا فلم يكن الشمس طالعة
فالنتيجة هي قولنا لم يكن الشمس طالعة نقيضها مذكور في القياس بالفعل او لم يشتمل
النتيجة ولا نقيضها ويسمى اقترانيا كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث ينتج و لم
يشملها القياس ولا نقيضها بالفعل قال والاول اي القيا الاستثنائي
هو ان يستدل بوجود الملزوم على وجود اللازم كقولنا ان كان هذا انسانا فهو
حيوان لكنه انسان فهو حيوان او يستدل بعدم اللازم على عدم الملزوم كما اذا
قيل في المثال المذكور لكنه ليس بحيوان فليس بانسان او يستدل بوجود احد المتعاندين
على عدم الاخر او بعدم احد المتعاندين على وجود الاخر كقولنا اما ان يكون
هذا العدد زوجا او فردا لكنه زوج فليس بفرد لكنه فرد فليس بزوج
لكنه ليس بزوج فهو فرد لكنه ليس بفرد فهو زوج فعلى هذا يكون القياس
الاستثنائي مشتملا على مقدمة حاكمة بالملازمة بين اللازم والملزوم ليلزم من وجود
الملزوم وجود اللازم ومن عدم اللازم عدم الملزوم ويسمى تلك المقدمة شرطية
متصلة ولا يخفى انه يشترط ان يكون موجبة كلية لزومية ليلزم من وجود الملزوم
وجود اللازم ومن عدم اللازم عدم الملزوم او يكون الاستثنائي مشتملا على مقدمة
حاكمة بالمعاندة بين الامرين ليلزم من وجود احدهما عدم الاخر ومن عدم
احدهما وجود الاخر ويسمى تلك المقدمة شرطية منفصلة حقيقية ان تعاندا مطلقا
اي صدقا وكذبا اي لا يصدقان معا ولا يكذبان معا كالمثال المذكور ومانعة
الجمع ان تعاندا صدقا فقط لا يصدقان ويكذبان كقولنا اما ان يكون هذا الشيء
انسانا او فرسا ومانعة الخلو ان تعاندا كذبا فقط اي لا يكذبان ويصدقان

القول م

فالعالم حادث م

فلانا كقولنا اما ان يكون هذا الشي لا انسانا او لا فرسا ولا يخفى ان المنفصلة يشترط
فيها ان يكون موجبة كلية عنادية ليلزم من وجود احد الجزئين عدم الاخر او من
عدمه وجود الاخر ويكون القياس الاستثنائي مشتملا على مقدمة اخرى
تدل على وضع الملزوم في المتصلة او وضع المعاند مطلقا اى صدقا وكذبا في الحقيقية
او صدقا فقط في مانعة الجمع او رفع اللازم في المتصلة او رفع المعاند مطلقا اى
صدقا وكذبا في الحقيقية او رفع المعاند كذبا فقط في مانعة الخلو ويسمى المقدمة
الاخرى استثنائية **قال** الثاني على اربعة اوجه **اقول** لما فرغ من القياس الاستثنائي
في الاقتراني وهو بحسب ما يتركب منه من القضايا ينقسم الى حملي وهو المؤلف
من الحمليات الصرفة والى شرطي وهو المركب من الشرطيات الصرفة او منها ومن
الحمليات والمصنف لم يتعرض الا الاقتراني الحملي ولا بد في كل قياس اقتراني حملي
من مقدمتين تشتركان في امر يناسب طرفي المط ويسمى ذلك الامر اوسط لتوسطه
بين طرفي المط وينفرد احدى المقدمتين بالمحكوم عليه في المط المسمى بالاصغر
لكونه بحسب الغالب اخص من المحكوم به وينفرد المقدمة الاخرى بالمحكوم به في المط
المسمى بالاكبر لكونه بحسب الغالب اعم من المحكوم عليه ويسمى المقدمة التي فيها الاصغر
بالصغرى لاشتمالها عليه والمقدمة التي فيها الاكبر بالكبرى لاشتمالها عليه
كقولنا كل انسان حيوان وكل حيوان حساس فكل انسان حساس وهو المطلوب
والانسان هو الاصغر وقولنا كل انسان حيوان هو الصغرى والحساس هو
الاكبر وقولنا كل حيوان حساس هو الكبرى والحيوان هو الاوسط والقضية
التي هي جزء القياس يسمى مقدمة وما ينحل اليه المقدمة كالموضوع والمحمول دون
الرابط يسمى حد القياس فلكل قياس ثلثة حدود الاصغر والاوسط والاكبر
وهيئة نسبة الاوسط الى الاصغر والاكبر بالوضع والحمل يسمى شكلا واقتران
الصغرى بالكبرى قرينة وضربا والقول اللازم يسمى مطلوبا ان سيق منه الى القياس
ونتيجة ان سيق من القياس اليه والاشكال اربعة لان الاوسط اما ان يكون
محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى وهو الشكل الاول يسمى بالاول لانه بديهي
الانتاج يتوقف عليه الباقي وينتج المطالب الاربعة واشرف المطالب او الاوسط
محمولا فيهما اى في الصغرى والكبرى وهو الشكل الثاني جعل ثانيا لانه يشارك
الاول في الصغرى التي هي اشرف من الكبرى لاشتمالها على موضوع المطلوب لانه

هو اشرف

شرح م

تسمى م

هو اشرف من محموله ولانه ينتج الكلي الذي هو اشرف من الجزئي وان كان الا الكلي سلبا
والجزئي ايجابا او الاوسط موضوعا فيهما اى في الصغرى والكبرى وهو الشكل
الثالث وجعل ثالثا لمشاركته الاول في احدى المقدمتين وهي الكبرى او الاوسط
موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى وهو الشكل الرابع جعل رابعا لمخالفته
الاول في المقدمتين **قال** فالاول **اقول** الضروب الممكنة الانعقاد في كل شكل
من الاشكال الاربعة بحسب الكمية اى الكلية والجزئية والكيفية اى الايجاب والسلب
ستة عشر الحاصلة من ضرب الصغريات الاربع الموجبة الكلية والموجبة الجزئية
والسالبة الكلية والسالبة الجزئية في الكبريات الاربع كذلك وشرط انتاج الشكل
الاول بحسب الكيف ايجاب الصغرى في الكليات الاربع كذلك وشرط انتاج
~~الشكل الاول بحسب الكيفية ايجاب الصغرى~~ لانها لو كانت سالبة يكون الاوسط
مسلوبا عن الاصغر فلا يندرج تحت الاوسط فلم يتعد الحكم بالاكبر على الاوسط
ايجابا او سلبا الى الاصغر لان الحكم بالاكبر على ما صدق عليه الاوسط بالفعل
وما بالفعل والاصغر لا يكون من جملة ما صدق عليه الاوسط بالفعل على تقدير
سلبه عن الاصغر وبحسب الكم كلية الكبرى لانها لو كانت جزئية لكان الحكم بالاكبر
على بعض ما صدق عليه الاوسط بالفعل ولا يلزم ان يكون الاصغر من جملة
ذلك البعض وان كان الاوسط صادقا عليه فلا يلزم تعدية الحكم من الاوسط
الى الاصغر فسقط باعتبار ايجاب الصغرى ثمانية اضرب وهي الحاصلة من كل
واحدة من السالبتين الصغريين في المحصورات الاربع كبرى وباعتبار كلية
الكبرى سقط اخرى وهي الحاصلة من الكبرى الموجبة الجزئية والسالبة
الجزئية مع الموجبتين صغرى فبقي المنتجة اربعة الصغرى الموجبة الكلية
والجزئية كل واحدة مع الكبرى الموجبة والسالبة الكلية فالشكل الاول
هو ان يستدل بصدق الاوسط على الاصغر وهو الصغرى الموجبة الكلية
كقولنا كل ج ب او بصدق الاوسط على بعض الاصغر وهو الصغرى الموجبة
الجزئية كقولنا بعض ج ب كل منهما مع صدق الاكبر على كل ما عليه الاوسط وهو
الكبرى الموجبة الكلية كقولنا وكل ب ا او مع سلب الاكبر عن كل ما صدق
عليه الاوسط كقولنا ولا شي من ب ا على صدق الاكبر على كل الاصغر
او على بعضه او سلب الاكبر عن كل الاصغر او بعضه اى يستدل بصدق

مم ينتفي

الكلية م

الضروب م

ما يصدق م

هو الكبرى السالبة الكلية م

الاوسط على كل الاصغر وصدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط على صدق
الاكبر على كل الاصغر كقولنا كل ج ب وكل ب ا فكل ج ا او يستدل بصدق
الاوسط على بعض الاصغر وصدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط
على صدق الاكبر على بعض الاصغر كقولنا بعض ج ب وكل ب ا فبعض ج ا
او يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وسلب الاكبر عن كل ما صدق
عليه الاوسط على سلب الاكبر عن كل الاصغر كقولنا كل ج ب ولا شي من ب ا
فلا شي من ج ا او يستدل بصدق الاوسط على بعض الاصغر وسلب الاكبر
عن كل ما صدق عليه الاوسط على سلب الاكبر عن بعض الاصغر كقولنا
بعض ج ب ولا شي من ب ا فبعض ج ليس ا فقوله على صدق الاكبر على كل
الاصغر متعلق بقوله ان يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وصدق
الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط وقوله او بعضه بعد قوله على صدق الاكبر
على كل الاصغر معطوف على كل الاصغر تقديره على صدق الاكبر على بعض
الاصغر متعلق بقوله او بعضه بعد قوله بصدق الاوسط على كل الاصغر
وبقوله صدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط تقديره او يستدل بصدق
الاوسط على بعض الاصغر وصدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط
على صدق الاكبر على بعض الاصغر قوله او سلبه عن كل معطوف على قوله
صدق الاكبر على كل الاصغر متعلق بقوله صدق الاوسط على كل الاصغر
وبقوله او سلبه عنه تقديره او يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر
وسلب الاكبر عن كل ما صدق عليه الاوسط على سلب الاكبر عن كل الاصغر
او بعضه الاخير معطوف على كل متعلق بقوله او بعضه بعد قوله بصدق
الاوسط على كل الاصغر وبقوله او سلبه عنه تقديره او يستدل بصدق الاوسط على بعض الاصغر وسلب الاكبر عن كل ما صدق عليه الاوسط
على سلب الاكبر عن بعض الاصغر قال الثاني اقول الشكل الثاني شرط انتاجه
اختلاف مقدمتيه بالكيف اي بالسلب والايجاب لجواز اشتراك المتفقات
والمختلفات في ايجاب شي واحد عليهما وفي سلب شي واحد عنهما فلا يتألف
القياس في الشكل الثاني من موجبتين في بعض المواد مع توافق الطرفين
وفي بعضها مع تباينهما وكذا يتألف من سالبتين في بعض المواد مع توافقهما

في بعضها مع تباينهما فلم يستلزم شيء منهما على التعيين وهو الاختلاف الموجب للعقم
كقولنا كل انسان حيوان وكل ناطق حيوان والحق التوافق وهو كل انسان
ناطق ولو بدل بالكبرى قولنا وكل فرس حيوان كان الحق التباين وهو لا شي
من الانسان بفرس وكقولنا لا شي من الانسان بفرس ولا شي من الناطق بفرس
والحق التوافق وهو قولنا كل انسان ناطق ولو بدل بالكبرى قولنا ولا شي من
من الحمار بفرس كان الحق التباين وهو قولنا لا شي من الانسان بحمار وكلية الكبرى
لانها لو كانت جزئية يلزم الاختلاف الموجب للعقم كقولنا كل انسان ناطق وبعض
الحيوان ليس بناطق او بعض الفرس ليس بناطق والصادق في الاول
التوافق وهو كل انسان حيوان وفي الثاني التباين وهو قولنا لا شي من الانسان
بفرس وكقولنا لا شي من الانسان بفرس وبعض الحيوان فرس او بعض
الصهال فرس والحق في الاول التوافق وهو قولنا كل انسان حيوان وفي
الثاني التباين وهو قولنا لا شي من الانسان بصهال فسقط بمقتضى الشرط
الثاني ثمانية اضرب وهي الحاصلة من كل واحدة من الجزئيتين كبرى مع المحصورات
الاربع صغرى وبمقتضى الشرط الاول سقط اربعة اخرى وهي الحاصلة
من الموجبة الكلية كبرى مع كل واحدة من الموجبتين صغرى ومن السالبة الكلية
كبرى مع كل واحدة من السالبتين صغرى فبقي الضروب المنتجة اربعة الموجبة
الكلية صغرى مع السالبة الكلية كبرى والسالبة الكلية صغرى مع الموجبة الكلية
كبرى والموجبة الجزئية صغرى مع السالبة الكلية كبرى والسالبة الجزئية صغرى مع
مع الموجبة الكلية كبرى فالشكل الثاني ان يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر
وسلب الاوسط عن كل الاكبر كقولنا كل ج ب ولا شي من ا ب او بعكسه
اي يستدل بسلب الاوسط عن كل الاصغر وصدق الاوسط على كل الاكبر كقولنا
لا شي من ج ب وكل ا ب على سلب الاكبر عن كل الاصغر وهو قولنا لا شي من ج ا
فقوله على سلب الاكبر عن كل الاصغر متعلق بالضربين الاولين فان نتيجتهما
واحدة وهي السالبة الكلية او يستدل بصدق الاوسط على بعض الاصغر وسلب
الاوسط عن كل الاكبر كقولنا بعض ج ب ولا شي من ا ب او يستدل بسلب
الاوسط عن بعض الاصغر وصدق الاوسط على كل الاكبر كقولنا ليس بعض
ج ب وكل ا ب على سلب الاكبر عن بعض الاصغر كقولنا ليس بعض ج ا فقوله

على سلب الاكبر عن بعض الاصغر متعلق بالضربين الاخيرين فان نتيجتهما واحدة
وهي سالبة جزئية وشرط انتاج هذه الضروب الاربعة احد الامرين اما اتحاد
زمان السلب والايجاب او صدق الدوام على احدى المقدمتين اما الدوام
بحسب الذات او الدوام بحسب الوصف وذلك لانه اذا لم يتحقق واحد من الامرين
لم ينتج القياس كقولنا كل قمر منخسف بالضرورة وقت حيلولة الارض بينه وبين
الشمس لا دائما ولا شيء من القمر بمنخسف وقت التربيع بينه وبين الشمس لا دائما
مع كذب قولنا ليس بعض القمر بقمر بالامكان العام قال الثالث اقول واما
الشكل الثالث فيشترط لانتاجه ايجاب الصغرى وكلية احديهما اما ايجاب
الصغرى فلانها لو كانت سالبة يلزم الاختلاف الموجب للعقم كقولنا لا شيء من
الانسان بفرس وكل انسان حيوان او كل انسان ناطق والحق في الاول التوافق
وهو كل فرس حيوان وفي الثاني التباين وهو لا شيء من الفرس بناطق ولو بدله
بالكبرى قولنا لا شيء من الانسان بصهال او لا شيء من الانسان بحمار يصير الكبرى
سالبة والحق في الاول التوافق وهو كل فرس صهال وفي الثاني التخالف وهو لا شيء
من الفرس بحمار واما كلية احدى المقدمتين فلانهما لو كانتا جزئيتين يلزم الاختلاف
الموجب للعقم كقولنا بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان ناطق او بعض الحيوان
فرس والحق في الاول التوافق وهو كل انسان ناطق وفي الثاني التباين
وهو لا شيء من الانسان بفرس ولو بدل بالكبرى قولنا ليس بعض الحيوان
بناطق او ليس بعض الحيوان بفرس صار الكبرى سالبة والحق في الاول التوافق
وفي الثاني التباين فاذا سقط عشرة اضرب ثمانية من الشرط الاول وهي
الحاصلة من سالبتين صغرى مع المحصورات الاربع كبرى وضربان من الشرط
الثاني وهما الضربان الحاصلان من موجبة جزئية صغرى مع الجزئيتين كبرى
بقي الضروب المنتجة ستة الصغرى الموجبة الكلية مع المحصورات الاربع
والصغرى الموجبة الجزئية مع الكليتين ولا ينتج هذا الشكل الا جزئية لان
اخص الضروب هذا الشكل الموجبتان الكليتان والكليتان والكبرى سالبة
وهما لا ينتجان كلية لجواز كون الاصغر اعم من الاكبر كقولنا كل انسان حيوان
وكل انسان ناطق او لا شيء من الانسان بفرس والصادق في الاول بعض
الحيوان ناطق وفي الثاني ليس بعض الحيوان بفرس واذا لم ينتج هذان

الضربان

الضربان الكليان لم ينتج الباقي لكونهما اخص من الضروب الباقية فان الاول
اخص من كل ضرب تالف من موجبتين والثاني اخص من كل ضرب تالف
من موجبة وسالبة ومتى لم ينتج الاخص شيئا لم ينتج الاعم والا لانتج الاخص
لان نتيجة الاعم لازمة له والاعم لازم للاخص ولازم اللازم لازم فالشكل
الثالث هو ان يستدل بصدق الطرفين الاصغر والاكبر على كل الاوسط
كقولنا كل ب ج وكل ب ا او بصدق احد الطرفين على كل الاوسط والطرف
الاخر على بعض الاوسط وهو على وجهين احدهما ان يستدل بصدق الاصغر
على كل الاوسط وصدق الاكبر على بعض الاوسط كما لو بدل بالكبرى المذكورة
في المثال قولنا بعض ب ا وثانيهما ان يستدل بصدق الاكبر على كل الاوسط
وصدق الاصغر على بعض الاوسط كما لو بدل بالصغرى قولنا بعض ب ج على صدق
الاكبر على بعض الاصغر اي يستدل بالضروب الثلثة على صدق الاكبر على
على بعض الاصغر كقولنا بعض ج ا او يستدل بصدق الاصغر على كل الاوسط
وسلب الاكبر عن كل الاوسط او سلب الاكبر عن بعض الاوسط كقولنا
كل ب ج ولا شيء من ب ا او ليس بعض ب ا او يستدل بصدق الاصغر على بعض
الاوسط وسلب الاكبر عن كل الاوسط كقولنا بعض ب ج ولا شيء من ب ا
على سلب الاكبر عن بعض الاصغر اي يستدل بالضروب الثلثة على سلب
الاكبر عن بعض الاصغر كقولنا ليس بعض ج ا قال الرابع اقول
الشكل الرابع شرط انتاجه ان لا يجتمع فيه خستان السلب والجزئية لا في مقدمة
واحدة ولا في مقدمتين سواء كانتا من جنس واحد كما اذا كانت المقدمتان
سالبتين او جزئيتين او من جنسين كما اذا كانت احديهما سالبة والاخرى
جزئية الا اذا كانت الصغرى موجبة جزئية فانه يجب ان يكون الكبرى
سالبة كلية اذ ذاك اما الاول اي عدم اجتماع الخستين فيه على تقدير عدم
كون الصغرى موجبة جزئية فلانه لو اجتمع الخستان فيه على تقدير ان لا يكون
الصغرى موجبة جزئية يلزم الاختلاف الموجب للعقم كقولنا لا شيء من الانسان
بفرس ولا شيء من الحمار بانسان او لا شيء من الصهال بانسان والحق في الاول
التباين وهو لا شيء من الفرس بحمار وفي الثاني التوافق وهو كل فرس
صهال ولو بدل بالكبرى قولنا بعض الحيوان انسان او بعض الناطق انسان

صار الكبرى موجبة جزئية والصغرى سالبة كلية والحق في الاول التوافق
وهو كل فرس حيوان وفي الثاني التباين وهو لا شيء من الفرس بناطق وكقولنا
بعض الحيوان ليس بانسان وكل ناطق حيوان او كل فرس حيوان والحق
في الاول التوافق وهو كل انسان ناطق وفي الثاني التباين وهو لا شيء
من الانسان بفرس وكقولنا كل ناطق انسان وبعض الحيوان ليس بناطق
ابعض الجماد ليس بناطق والحق في الاول التوافق وهو كل انسان حيوان
وفي الثاني التباين وهو لا شيء من الانسان بحمار وهذه القراين اخص مما
اجتمع فيه خستان الا المركب من الصغرى الموجبة الجزئية والكبرى السالبة
الكلية والمركب من الموجبتين الجزئيتين لان القراين التي اجتمعت فيها خستان
احدى عشرة الصغرى الموجبة الكلية مع الكبرى السالبة الجزئية والصغرى الموجبة
الجزئية مع الكبرى السالبة الكلية والسالبة الجزئية والموجبة الجزئية والصغرى
السالبة الكلية مع الكبرى السالبة الكلية والسالبة الجزئية والموجبة الجزئية
والصغرى السالبة الجزئية مع المحصورات الاربع والقرينة الاولى من القراين
المذكورة وهي المركبة من سالبتين كليتين اخص من سالبتين جزئيتين ومن صغرى
سالبة كلية وكبرى سالبة جزئية ومن سالبة جزئية صغرى وكبرى سالبة كلية والقرينة
الثانية من القراين المذكورة وهي المركبة من الصغرى سالبة كلية وكبرى موجبة
جزئية اخص من الصغرى السالبة الجزئية والكبرى الموجبة الجزئية والقرينة
الثالثة من القراين المذكورة وهي المركبة من الصغرى السالبة الجزئية
والكبرى الموجبة الكلية اخص من الصغرى السالبة الجزئية والكبرى الموجبة
الجزئية والقرينة الرابعة من القراين المذكورة وهي المركبة من الصغرى
الموجبة الكلية والكبرى السالبة الجزئية اخص من الصغرى الموجبة الجزئية
والكبرى السالبة الجزئية ومتى لم ينتج الاخص لم ينتج الاعم فقد ثبت عدم
انتاج تسع قراين من اشتراط الامر الاول واما الثاني وهو كون الكبرى
سالبة كلية اذا كانت الصغرى موجبة جزئية فلانه لو لم يكن كذلك يلزم الاختلاف
الموجب للعقم كقولنا بعض الحيوان انسان وكل ناطق حيوان او كل فرس
حيوان والحق في الاول التوافق وهو كل انسان ناطق وفي الثاني التباين
وهو لا شيء من الانسان بفرس وهي اخص من الموجبتين الجزئيتين ومتى لم ينتج

الاخص لم ينتج الاعم فسقط بالشرط الثاني ضربان اخران فالمنتج في الضروب
خمسة الصغرى الموجبة الكلية مع الثلث والصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى
السالبة الكلية والصغرى السالبة الكلية مع الكبرى الموجبة الكلية والاربعة
الاولى لا ينتج الا الجزئية لجواز ان يكون الاصغر اعم من الاكبر كقولنا كل انسان
حيوان وكل ناطق انسان ومتى لم ينتج هذا الضرب كليا لم ينتج الثاني كليا
لكونه اخص من الثاني وكقولنا كل انسان حيوان ولا شيء من الفرس بانسان
ومتى لم ينتج هذا الضرب كليا لم ينتج الصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة
الكلية كليا لكونه اخص منه واما الصغرى السالبة الكلية مع الكبرى الموجبة
الكلية فينتج سالبة كلية فالشكل الرابع هو ان يستدل بصدق الاصغر على كل
الاوسط وصدق الاوسط على كل الاكبر كقولنا كل ب ج وكل ا ب او بصدق
الاصغر على كل الاوسط وصدق الاوسط على بعض الاكبر كقولنا كل ب ج
وبعض ا ب على صدق الاكبر على بعض الاصغر كقولنا بعض ج ا اي يستدل
بهذين الضربين على صدق الاكبر على بعض الاصغر او يستدل بصدق
الاصغر على كل الاوسط وسلب الاوسط عن كل الاكبر كقولنا كل ب ج ولا شيء
من ا ب او يستدل بصدق الاصغر على بعض الاوسط وسلب الاوسط
عن كل الاكبر كقولنا بعض ب ج ولا شيء من ا ب على سلب الاكبر عن بعض الاصغر
اي يستدل بهذين الضربين على سلب الاكبر عن بعض الاصغر او يستدل
بسلب الاصغر عن كل الاوسط وصدق الاوسط على كل الاكبر على سلب الاكبر
عن كل الاصغر قال والقراين القياسية اقول قد تبين مما ذكرنا ان
القراين القياسية المنتجة ثلث وعشرون اربع استثنائية اثنتان
من الاربع مولفتان من الشرطية المتصلة الموجبة اللزومية ومن وضع مقدمها
او من رفع تاليها واثنتان من الاربع مولفتان من المنفصلة الحقيقية الموجبة
العنادية او مانعة الجمع الموجبة العنادية ومن وضع احد جزئيها ومن المنفصلة
الحقيقية الموجبة العنادية او مانعة الخلو الموجبة العنادية ومن رفع احد جزئيها
وتسع عشرة اقترانية اربع في الشكل الاول واربع في الشكل الثاني وست
في الشكل الثالث وخمس في الشكل الرابع والكلام المستقصى في الاقوال
الشارحة واجزائها والحجج واجزائها واحكامها واقسامها وشرايطها

في الكتب المنطقية فلنقتصر على ما ذكر ليكون الشرح موافقا للمتن قال الثالث
قال المبحث الثالث في مواد الحجج وهي القضايا التي يتالف منها الحجة والحجة
اما ان تكون عقلية بان تكون ماخوذة من العقل من غير افتقار الى السماع
او نقلية بان يكون للسماع مدخل فيها والاول كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له
سبب والعالم له سبب والثاني كقولنا تارك المامور به عاص لقوله تع افعصيت
امري وكل عاص يستحق النار لقوله تع ومن يعص الله ورسوله فان له نار
جهنم لا يقال الحصر مم فانه يجوز ان يكون الحجة مركبة من العقل والنقل فيكون
الحجج اما عقلية محضة او نقلية محضة او مركبة منهما لانا نقول النقل المحض بحيث
لا يكون للعقل فيه مدخل محال فان الحجة سواء كانت عقلية او نقلية لها صورة
ومادة فصورتها عقلية لا مدخل للسماع فيها ومادتها يتوقف صدقها
على العقل فالنقل المحض مح والحصر في العقل والنقل على الوجه الذي ذكر
ثابت الله الا ان يراد بالنقل المحض ما يكون مقدمتاه ثابتتين بالنقل وح
لا يكون الحجة منحصرة في العقل المحض والنقل المحض بل يتحقق قسم ثالث وهو
المركب من العقل والنقل بان يكون احدى مقدمتيه ثابتة بالعقل والاخرى
بالنقل كقولنا الوضوء عمل وكل عمل لا يصح الا بالنية لقوله صلعم انما الاعمال
بالنيات فان المقدمة الاولى عقلية والثانية نقلية والمص اعتبر الوجه الاول
فجعل قسمين العقل والنقل والامام اعتبر الوجه الاخر فجعل ثلثة اقسام عقلي محض
ونقلي محض ومركب منهما والاولى اى الحجة العقلية اما ان يكون مقدماتها
قطعية ضرورية او مكتسبة ويسمى برهانا ودليلا واما ان يكون مقدماتها
ظنية او مشهورة ويسمى خطابية وامارة واما ان يكون مقدماتها مشبهة
باحدها اى بالقطعية او بالظنية او المشهورة ويسمى مغالطة فالبرهان قياس
مولف من مقدمات قطعية منتج لنتيجة قطعية والامارة قول مولف من مقدمات
ظنية صرفة او مشهورة صرفة او مختلطة منها او من احديهما ومن قطعية
مفيد لظنية والمغالطة قول مولف من قضايا مشبهة بالقطعية او بالظنية
او بالمشهورة قال والمبادي اقول لما ذكر اقسام الحجة العقلية التي هي
البرهان والخطابة والمغالطة اراد ان يبين مباديها وهي القضايا التي
يولف منها الحجة فقدم مبادي البرهان والمبادي اليقينية هي المبادي

الاول للبرهان

الاولى للبرهان وهي قضايا يجزم بها العقل بمجرد تصور طرفيها سواء كان
تصور طرفيها بالكسب او بالبديهة او تصور احدهما بالكسب والاخر
بالبديهة كقولنا الكل اعظم من الجزء والممكن في وجوده يحتاج الى سبب ويسمى
اوليات وبديهيات او قضايا يجزم العقل بها لا بمجرد تصور طرفيها بل
بوسط يتصوره الذهن عند تصور طرفيها مثل الاربعة زوج فان العقل
جزم بان الاربعة زوج لا بمجرد تصور طرفيها بل بوسط تصوره عند تصور
الزوج والاربعة وهو الانقسام بمتساويين فان العقل عند تصور الزوج
والاربعة تصور الانقسام بمتساويين فحصل عنده تصوره قياس وهو ان
الاربعة منقسمة بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج فالاربعة زوج
ويسمى هذه قضايا قياساتها معها لان عند تصور الطرفين يكون الوسط
متصورا فيحصل القياس من تصور الطرفين والوسط او قضايا يجزم
الحس بها اى قضايا يجزم العقل بها لا بمجرد تصور طرفيها بل بواسطة الحس
الظاهر كقولنا الشمس مضيئة والنار حارة او الحس الباطن مثل علمنا
بان لنا فرحا وغضبا وجوعا وعطشا ويسمى هذه القضايا مشاهدات
وحسيات فان الحاكم هو العقل ولكن بواسطة الحس فسمي الحس حاكما
لان الحكم بسببه او قضايا يجزم العقل والحس بها حس السمع مثل ان يخبر
عن محسوس ممكن وقوعه جمع كثير يجزم العقل بامتناع تواطيهم على الكذب
ويسمى تلك القضايا متواترات كعلمنا بالاشخاص الماضية والبلاد النائية
وانما اعتبر كون الخبر عن محسوس لان في غير المحسوس لا يفيد خبر
الجمع الكثير عنه الجزم واعتبر ان يكون ممكن الوقوع لان ما يستحيل وقوعه
لا يحصل الجزم بالخبر عن وقوعه وان كان الخبر عنه جمع كثير غير محصور لكثرتهم
واعتبر جزم العقل بامتناع تواطيهم على الكذب اذ لو لم يجزم العقل بامتناع
تواطيهم على الكذب لا يفيد خبرهم الجزم به او قضايا يجزم العقل والحس بها
والحس هو غير حس السمع مثل ان نشاهد ترتب الشيء على غيره مرارا كثيرة بحيث يحكم
العقل بانه ليس على سبيل الاتفاق لكن بسبب انضمام قياس خفي اليها وهو انه لو
كان الترتب المذكور اتفاقيا لما كان دائما ولا اكثريا كحكمنا بان شرب السقمونيا
مسهل بسبب مشاهدة الاسهال عقيبه مرارا متكررة ويسمى تلك القضايا تجربيات

وقد يكون المشاهدة مرة او مرتين للانضمام قراين اليها الاحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لاختلاف هيئات تشكل النور فيه بسبب قربه وبعده من الشمس ويسمى حدسيات والفرق بين الفكر والحدس ان الاوسط ان انبعث النفس طالبة له فهو الفكر وان حصل الاوسط للنفس من غير شوق وطلب او عقيب طلب وشوق من غير حركة وتمثل بما هو وسط له فهو الحدس وقيل الفرق بين الحدس والتجربة ان التجربة يتوقف على فعل يفعله الانسان حتى يحصل المطلوب بواسطته فان الانسان ما لم يجرب الدواء اما بتناوله او باعطايه مرة بعد اخرى لا يمكنه الحكم عليه بكونه مسهلا بخلاف الحدس فانه لا يتوقف على ذلك وقد يرد على كل واحد من هذه المبادي اعتراضات وشكوك لكن لما لم يتعرض المص بها اعرضنا عنها قال وأما الظنيات اقول لما فرغ من مبادي البرهان شرع في مبادي الخطابة فمنها الظنيات وهي مقدمات يحكم العقل بها مع تجويز نقيضها تجويزا مرجوحا كقولهم فلان يطوف بالليل فهو سارق بناء على الظن الحاصل بان كل من يطوف بالليل فهو سارق واما المشهورات فهي قضايا اعترف بها الجمهور اما لمصلحة عامة يتعلق بنظام احوالهم مثل العدل حسن والظلم قبيح او بسبب رقة مثل قولنا مواساة الفقراء محمودة او بسبب حمية مثل قولنا كشف العورة عند الناس قبيح ويعرف الفرق بين المشهورات وبين الاوليات بان الانسان لو جرد نفسه عن جميع العلوم النظرية والعملية وقدر انه خلق دفعة من غير ان يشاهد احدا او يمارس عملا ثم عرض عليه هذه القضايا فانه لا يجزم بها بل يتوقف فيها واما الاوليات فانها اذا عرضت عليه في هذه الحالة لم يتوقف فيها بل يحكم بها قال واما مقدمات المغالطة اقول واما مقدمات المغالطة فهي الوهميات وهي قضايا كاذبة يحكم بها الوهم في امور غير محسوسة قياسا على المحسوسة اذ الوهم تابع للحس فحكمه في غير المحسوس يكون كاذبا كما قيل ان كل موجود اما جسم او حال في جسم ولولا ان العقل والشرع دفعها لعدت من القضايا الاولية وعلامة كذبها مساعدة الوهم العقل في المقدمات المنتجة لنقيض حكمه فاذا وصلا الى النتيجة نكص الوهم على عقبيه واستبعده وقد يستعمل في المغالطة المخيلات وهي قضايا يذكر لترغيب النفس في شيء او تنفيرها عنه ويؤثر في النفس عند ورودها

تاثيرا عجيبا من قبض او بسط وقد يكون صادقة واكثر ما يستعمل من المخيلات فانما يستعمل في القياسات الشعرية مثل قول المرغب في الخمر الخمر ياقوتة سيالة فتنبسط النفس وترغب فيها وكقول المرغب عن العسل العسل مرة مقيئة فتنفر عنه الطبع قال والثاني النقلي اقول لما فرغ من الحجج العقلية شرع في الحجة النقلية والثانية اي الحجة النقلية دليل صح نقله ممن عرف صدقه عقلا وهم الانبياء ع لان الدليل العقلي دل على صدقهم لانهم ادعوا الصدق واظهروا المعجزة على وفق ما ادعوا وذلك يدل على صدقهم عقلا وانما قال عقلا لانه يمتنع ان يعرف صدقهم بالنقل والا يلزم الدور والدليل النقلي انما يفيد اليقين اذا تواتر عندنا لانه اذا لم يتواتر يحتمل كذب الناقلين ولا يحصل اليقين ولا بد ان يتواتر عندنا لان التواتر عند غيرنا لم يفد لنا اليقين وعلمنا عصمة رواة العربية من مفرداتها واعرابها وتصريفها وتركيبها لان النقل انما يفيد المقصود بحسب الدلالة الوضعية والدلالة الوضعية انما يستفاد من رواة العربية فلو لم يكونوا معصومين احتمل كذبهم فلا يحصل اليقين بالمقصود وعلمنا عدم الاشتراك لانه لو كان مشتركا احتمل ان يكون المعنى الذي فهمنا من المشترك غير المراد وعلمنا عدم المجاز وعدم الاضمار وعدم التخصيص لان احتمال احد هذه الثلثة يمنع الجزم بما هو الظاهر من اللفظ فلا يفيد اليقين وعلمنا عدم النسخ لان احتمال النسخ يمنع الجزم ببقاء المراد في الزمان الثاني الذي ورد فيه الناسخ وعلمنا عدم المعارض العقلي الذي لو كان لترجح على النقل اذ العقل اصل النقل لتوقف العلم بصدق النقل على العقل فلو لم يرجح المعارض العقلي على النقل لترجح النقل عليه او وقعا معا في حيز التعارض والاول يوجب تكذيب الاصل الذي هو العقل لتصديق الفرع الذي هو النقل وتكذيب الاصل لتصديق الفرع محال لاستلزام تكذيب الاصل لتصديق الفرع تكذيب الفرع ايضا لان تصديق الفرع مبني على تصديق الاصل فاذا انتفى انتفى هذا اذا ترجح النقل على العقل واما اذا وقعا في حيز التعارض لم يحصل اليقين في مقتضى النقل فثبت عدم النقل مع وجود المعارض العقلي قال الفصل الرابع في احكام النظر اقول لما فرغ من الفصل الثالث شرع في الفصل الرابع في احكام النظر وذكر فيه ثلثة مباحث الاول ان النظر الصحيح يفيد

العلم الثاني انه كافٍ في معرفة الله تع الثالث في وجوه الاول ان النظر الصحيح
يفيد العلم مطلقا والسمنية بضم السين وفتح الميم فرقة من عبدة الاصنام
يقولون بالتناسخ انكروه مطلقا وجمع من المهندسين انكروه في الالهيات
زاعمين ان المقصد الاقصى فيها الاخذ بالاليق والاولى واما الجزم فلا سبيل
اليه واعترفوا به في العدديات والهندسيات لنا ان النظر الصحيح اي المستجمع
للشرائط يفيد العلم مطلقا سواء كان في التصورات او التصديقات الالهية
او في غير الالهية اما في التصورات فلما مر في الاقوال الشارحة واما في التصديقات
مطلقا فلانا نعلم بالضرورة ان من علم لزوم شيء لشيء كلزوم طلوع الشمس لوجود
النهار وعلم مع ذلك العلم وجود الملزوم وهو وجود النهار في مثالنا او عدم
اللازم وهو عدم طلوع الشمس علم من الاول اي العلم بوجود الملزوم اي بوجود
النهار وجود اللازم اي طلوع الشمس ومن الثاني اي العلم بعدم اللازم
اي عدم طلوع الشمس عدم الملزوم اي عدم وجود النهار وايضا فان من علم
ان العالم ممكن وان كل ممكن فله سبب علم ان العالم له سبب فثبت ان الفكر
الصحيح في الالهيات يفيد العلم لان الدليل الثاني من الالهيات ولزم منه
بطلان المذهبين قال احتجت السمنية اقول احتجت السمنية بوجوه الاول
ان العلم الحاصل عقيب النظر ان كان ضروريا لما بان خلافه اي لما ظهر خطاؤه
لان الضروري امتنع خطاؤه لكن كثيرا ما ينكشف الامر بخلافه اي نظهر
خطاؤه وان كان نظريا عاد الكلام في لازم النظر الثاني ولزم التسلسل فان قيل
على تقدير ان يكون العلم الحاصل عقيب النظر نظريا عاد الكلام في لازم النظر
الثاني لزوم التسلسل ممنوع فانه يجوز ان يكون لازم النظر الثاني ضروريا وربما اجيب عنه
بانه اذا كان العلم الحاصل عقيب النظر الاول نظريا يلزم ان يكون لازم النظر
الثاني ايضا كذلك والا يلزم التحكم والتخصيص بلا مخصص وح يلزم التسلسل ولقائل
ان يقول تقرير هذا الوجه على الوجه الذي ذكره لم ليس بمستقيم اما اولا
فلان العلم الحاصل عقيب النظر هو ما حصل بالنظر وما حصل بالنظر فهو نظري
فالترديد فيه قبيح واما ثانيا فلان العلم الحاصل عقيب النظر اذا كان نظريا
يكون لازما للنظر المفيد له فلا يحتاج الى نظر ثان حتى يعود الكلام في لازم
النظر الثاني اعلم ان الامام ذكر هذا الوجه في المحصل على وجه لا يرد عليه شيء

كما ذكر فانه قال

كما ذكر فانه قال العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم لا يجوز ان يكون ضروريا
لان كثيرا ما ينكشف الامر بخلافه ولا نظريا والا لزم التسلسل وهو ظ ولعل المصنف اراد
هذا لكن عبارته لا يفيد الوجه الثاني ان المطلوب ان كان معلوما فلا طلب لاستحالة طلب
المعلوم ولعدم الفائدة في طلبه وان لم يكن معلوما فاذا حصل كيف يعرف انه
المطلوب الوجه الثالث ان الذهن لا يقوى على استحضار مقدمتين معا لانا نجد
من انفسنا انا متى وجهنا الذهن الى مقدمة تعذر علينا في تلك الحالة توجه
الذهن الى مقدمة اخرى فالحاضر في الذهن ابدا ليس الا العلم بمقدمة واحدة
والمقدمة الواحدة لا تنتج بالاتفاق واجيب عن الاول بان العلم بالمطلوب الحاصل
عقيب النظر الصحيح ضروري والعلم باستلزام المقدمتين على الهيئة الخاصة
للمطلوب ايضا ضروري قوله لو كان ضروريا لما بان خلافه اي لما ظهر خطاؤه
قلنا الملازمة مسلمة ونفي اللازم ممنوع فان ظهور الخطاء بعد النظر الصحيح ممنوع
ولقائل ان يقول اختيار هذا الشق وهو ان العلم الحاصل عقيب النظر ضروري
في الجواب ليس بمستقيم اما اولا فلان العلم الحاصل عقيب النظر مستفاد من النظر
والمستفاد من النظر نظري لا يقال اراد بكونه ضروريا ان كل من حصل له
العلم بالمقدمتين على الهيئة الخاصة حصل له العلم بالمقدمتين على الهيئة الخاصة
حصل له العلم بالنتيجة ضرورة لانه يحصل بغير نظر لانا نقول لا يكون ح الجواب
مطابقا للسؤال لان الضروري في السؤال ما هو يقابل النظري لا الضروري
بهذا المعنى ولهذا جعل النظري في مقابلته عند الترديد وايضا لا يكون ح قوله
وظهور الخطاء بعده ممنوع مستقيما فان انتفاء ظهور الخطاء بعده لازم للضروري
الذي هو يقابل للنظري لا الضروري بهذا المعنى واما ثانيا فلانه ح لا مدخل لقوله
والعلم باستلزام المقدمتين معا على الهيئة الخاصة له ضروري في الجواب
هذا تقرير الجواب عن الوجه الاول على ما يدل عليه عبارة الكتاب ظاهرا
واما على الوجه الذي قرره الامام فبان يقال العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيب
النظر علم ضروري فانه اذا حصل العلم بالمقدمتين بالضرورة او بالنظر
والعلم بالهيئة الخاصة واستلزام الاعتقاد الحاصل عقيب النظر الصحيح
علم ان الاعتقاد علم من غير افتقار الى نظر فالحاصل ان التصديق بان الاعتقاد
الحاصل عقيب النظر علم ضروري وان كان المحكوم عليه في هذا التصديق وهو

الاعتقاد الحاصل عقيب النظر حصل بالنظر قوله لو كان ضروريا لما ظهر بعده
خطاء قلنا ظهور الخطاء بعد النظر الصحيح ممنوع واختار الامام في المحصل
ان العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم نظري والتسم غير لازم لان
لزوم النتيجة عن المقدمتين اذا كان ضروريا وكانت المقدمتان ضروريتين
اى يقينيتين اما ابتداء او بواسطة شانيا كذلك وعنده علم ضروري بان
اللازم من الضروري اى اليقيني ضروري اى يقيني فعلم بالضرورة ان الحاصل
علم من غير توقف على شيء اخر فلا يلزم التسم واما اختار الامام من الترديد
الشق الثاني وهو انه نظري لان هذا التصديق متوقف على الاعتقاد
الحاصل عقيب النظر لانه هو المحكوم عليه في هذا التصديق وهو نظري وما
توقف على النظر نظري على راى الامام واختار الامام في بعض كتبه انه ضروري
على معنى ان كل من حصل له هذان العلمان اضطر الى الجزم بكون الحاصل علما واجيب
عن الوجه الثاني بان طرفي المط معلومان والنسبة بينهما مبهمة اى يكون النسبة
الايجابية او السلبية متصورة ولم يحصل عند العقل ان ايتهما واقعة على التعين
قوله اذا كان معلوما فلا طلب قلنا اذا كان المط معلوما على هذا الوجه لم يمتنع
طلبه لانه من حيث التصور يتوجه الذهن فيطلب حصول احدهما اى الحكم
الايجابي او السلبي على التعين قوله اذا حصل كيف يعرف انه المط قلنا اذا
حصل الحكم الايجابي او السلبي على التعين الذي هو المط تميز عن غيره وعلم
بواسطة تصور الطرفين ان الحاصل هو المط على ان قولهم اذا حصل كيف يعرف
انه مطلوبه لا وجه له لان المط هو العلم الذي هو لازم النظر وهو حاصل وان
لم يحصل العلم بانه هو المط لان العلم اللازم للنظر غير العلم بانه هو المط ولم يلزم
من انتفاء الثاني انتفاء الاول وانما خص الجواب بالتصديق وان كان دليلهم شاملا
للتصور ايضا لان الجواب عن التصور قد تقدم واجيب عن الوجه الثالث بان الذهن
يستحضر المقدمتين معا لما يستحضر طرفي الشرطية ويحكم بالملازمة في المتصلة او
المعاندة في المنفصلة بينهما وذلك يدل على امكان اجتماع العلمين دفعة واحدة
في الذهن لان الحكم بالملازمة او المعاندة موقوف على تصورهما معا لامتناع الحكم
بالملازمة او المعاندة بين الشيئين بدون تصورهما معا ولقائل ان يقول التصديق
الذي هو لازم النظر انما يستفاد من القول المؤلف من القضيتين اللتين هما معا

مشتمل

مشتمل على الحكم وعلى تصوره ولا يكفي تصور الطرفين وتصور الحكم في حصول القضية
بل لا بد فيها من الحكم ونعلم بالضرورة ان الحكمين لا يمكن ان يحصلا دفعة واحدة وان
امكن تصورهما معا والحق ان يقال ان الفكر من الاسباب المعدة لحصول العلم
المط وكذلك المقدمتان والاسباب المعدة لا يلزم اجتماعها بل يجوز ان يحصل
واحد بعد واحد قال واحتج المهندسون بوجهين اقول احتج المهندسون
المنكرون لافادة الفكر العلم في الالهيات بوجهين الاول انه لو كان الفكر
مفيدا للعلم في الالهيات لحصل عقيب الفكر العلم بنسبة امر الى ذات الله والتالي
بط فالمقدم كذلك اما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم فلان العلم بنسبة امر
الى ذات الله تع هو التصديق والتصديق موقوف على تصور المحكوم عليه وبه
لامتناع العلم بانتساب امر الى غيره بدون تصور كل منهما فلو حصل العلم بنسبة
امر الى ذات الله تع لكان ذات الله تع متصورة لكن ذات الله تع غير متصورة
فانه غير معقول ولا جائز التعقل لما سنذكره في الكتاب الثاني في الالهيات
فلا يكون ذات الله تع محكوما عليه والثاني ان اظهر الاشياء للانسان واقربها
اليه هويته التي يشير اليها كل واحد بقوله انا ولم يكن النظر مفيدا للعلم
لانه لو كان مفيدا للعلم بها لما اختلف العقلاء فيها واللازم بط اما الملازمة
فظاهرة واما بطلان اللازم فلانك ترى في مباحث النفس اختلافات
كثيرة في ان النفس ما هي وكيف هي فان بعضهم قالوا ان النفس هي هذا الهيكل
المحسوس والى هذا ذهب اكثر المعتزلة وجماعة من الاشاعرة وبعضهم قالوا
ان النفس اجسام لطيفة نورانية سارية في هذا الهيكل المحسوس سريان
ماء الورد في الورد والنار في الجمر وذلك الساري هو المخاطب والمثاب
والمعاقب والحافظ لهذا الهيكل المحسوس عن تطرق الفساد اليه ولذا
فارقه تداعى الى الانفكاك والى هذا مال امام الحرمين وطائفة عظيمة من القدماء
ومنهم من قال النفس جزء لا يتجزى في القلب ويعزى هذا الى النظام وابن
الراوندي ومنهم من قال النفس المزاج ما دام البدن على ذلك المزاج الاول
يستحق بحسب نوعه كان مصونا عن الفساد فاذا خرج عن ذلك العدل
من الاعتدال بطل المزاج وتداعى البدن الى الانفكاك وهذا مذهب القدماء
من الاطباء ومنهم من قال عبارة عن النفس الناطقة وهي جوهر مفارق

لا متحيز ولا حال في المتحيز مدبر لهذا الهيكل المحسوس حافظ له فاهم لما طبع
مثاب معاقب والى هذا مال المحققون من الحكماء واختاره الامام الغزالي واكثر
ارباب المكاشفات من الصوفية واذا كان حال الانسان مع اظهر الاشياء
له واقربها اليه ذلك فالظنك بابعدها عن الاوهام والعقول وهو ذات الله
تع المقدس عن احاطة العقل به وادراك الوهم اياه واجيب عن الاول بان
التصديق يتوقف على تصور الطرفين باعتبار ما لا على تصور الطرفين بحقيقتهما
وذات الله تع كذلك اى متصور باعتبار ما فيجوز ان يتحقق التصديق باسناد
امر اليه فيصح ان يكون النظر في الالهيات مفيدا للعلم واجيب عن الثاني بان
اختلاف العقلاء في مباحث النفس لا يقتضي عدم افادة النظر العلم لجواز
ان يكون اختلافهم بسبب عدم اتيانهم بالنظر الصحيح بسبب اختلال بعض
الشرايط المعتبرة في النظر الصحيح وما ذكرتم لا يدل على امتناع العلم من النظر
في الالهيات بل دليلا على عسر العلم من النظر في الالهيات ولا شك في عسره
اذ الوهم يلابس العقل في ماخذه فان ماخذ العقل في المسايل الالهية
من الطبعيات التي هي مدركة بالوهم فيلابس اى يخالط الوهم العقل في ماخذه
التي هي الطبيعيات والباطل يشاكل الحق في مباحثه فان قضايا الوهم فيما ليس
من المحسوسات بط يشاكل الحق فانه يحكم على ما ليس بمحسوس حكمه على المحسوس
قياسا عليه ولاجل ان الوهم يلابس العقل في ماخذه والباطل يشاكل الحق
في مباحثه تخالفت في بحث الالهيات الاراء وتصادمت الاهواء والسلف
منعوا من البحث في الالهيات الا الافراد من الاذكياء الذين لهم عقيدة
صافية في الدين لا يتعرضون بالشبهة قال فروع الاول ان النظر الصحيح
اقول لما بين ان النظر الصحيح يفيد العلم رتب عليه فروعا ثلثة الاول النظر
الصحيح بعد الذهن لقبول النتيجة من مبدءها والنتيجة تفيض عليه عقيب
النظر الصحيح بطريق العادة عند الشيخ ابي الحسن الاشعري اى النظر الصحيح
يستعقب العلم لا المراد العادة بذلك كحصول الشبع عقيب الاكل من غير
وجوب ووجوبا عند الحكماء اى النظر الصحيح بعد الذهن والنتيجة تفيض
عليه عقيبه على سبيل الوجوب وهو اختيار امام الحرمين والامام عند الامام
وقالت المعتزلة النظر الصحيح يولد النتيجة في الذهن ومعنى التوليد ان يوجب

وجود شئ وجو

وجود شئ وجود شئ قالوا الفعل الصادر من الفاعل بلا وسط هو المباشر
وبوسط هو التوليد كحركة اليد والمفتاح فان حركة المفتاح بتوسط حركة
اليد فيكون توليدا والنتيجة تولدت من الناظر بتوسط النظر و الحق
الاشاعرة بان العلم الحادث بالنتيجة امر ممكن والله تع قادر على كل الممكنات
فاعل لجميعها ابتداء بالاختيار فلا يكون صدور العلم بالنتيجة عنه واجبا بل واقعا
عادة ولقايل ان يقول صدور العلم بالاختيار لا ينافي الوجوب مطلقا بل ينافي الوجوب
بغير الاختيار ولجواز ان يكون الامر الصادر من الفاعل بالاختيار والمعتزلة
لما اعتقدوا استناد افعال الحيوانات الى انفسها واسندوا العلم الى الناظر
بتوسط النظر حكموا بالتوليد والدليل على بطلان التوليد ان العلم في نفسه
ممكن فيكون مقدورا لله تع فيمتنع وقوعه بغير قدرته والدليل على ان حصول العلم
بالنتيجة عقيب النظر الصحيح واجب انه متى حصل العلم بالمقدمتين المشتملتين
على شرايط الانتاج لزم العلم بالنتيجة سواء فرضت عادة اولا فان كل من علم
ان العالم متغير وكل متغير ممكن مع حضور هذين العلمين في الذهن يمتنع ان
ان لا يعلم ان العالم ممكن والعلم بهذا الامتناع ضروري الفرع الثاني زعم
الشيخ ابو علي ابن سينا ان حضور المقدمتين في الذهن اعني الصغرى والكبرى
لا يكفي للعلم بانتساب الاكبر الى الاصغر بل لا بد بعد استحضار المقدمتين من امر
اخر وهو التفطن لكيفية اندراج المقدمة الجزئية تحت الكلية اى العلم باندراج
الاصغر تحت الاكبر فانه لو انتفى هذا العلم اعني العلم بالاندراج لم يحصل العلم
بالنتيجة كما اذا علم ان هذا الحيوان بغلة وعلم ايضا ان البغلة عاقر ثم مع
العلم بهذه المقدمة الكلية راى بغلة منتفخ البطن وظن انها حبلى لعدم التفطن
لاندراج هذه البغلة تحت قولنا كل بغلة عاقر وهو حق قال الامام وهذا ضعيف
لان اندراج احدى المقدمتين تحت الاخرى اما ان يكون معلوما مغايرا للتينك
المقدمتين وح يكون مقدمة اخرى لا بد منها في الانتاج ويكون الكلام في كيفية
التيامها مع الاوليين كالكلام في كيفية التيام الاوليين ويفضي ذلك الى اعتبار ما
لا نهاية له من المقدمات واما ان لا يكون معلوما مغايرا للمقدمتين وح استحال
ان يكون شرطا في الانتاج لان الشرط مغاير للمشروط وههنا لا مغايرة فلا شرط
واما حديث البغلة فذلك انما يكون اذا كان الحاضر في الذهن احدى المقدمتين

فقط اما الصغرى واما الكبرى اما عند اجتماعهما فى الذهن فلا غ انه يكن الشك
فى النتيجة وللقايل ان يقول نختار الاول وهو ان اندراج احدى المقدمتين
تحت الاخرى معلوم مغاير لتينك المقدمتين قوله ولو كان كذلك لكانت
مقدمة اخرى قلنا ان عنيت بكونه مقدمة اخرى هو ان الانتاج يتوقف علمه
فسلم لكن لا يلزم من ذلك احتياجه الى التيام بينه وبين الاوليين بل لا بد لم
من دليل وان عنيت بقولك انها مقدمة اخرى انها مقدمة نسبتها الى احدى
المقدمتين نسبة الصغرى الى الكبرى او بالعكس حتى تحتاج الى التيام بينهما
واندراج احديهما فى الاخرى فممنوع واما حديث البغلة فللشيخ ان يقول انه
لم يعلم بان هذه البغلة داخلة تحت قولنا كل بغلة عاقر لا يعلم ان هذه البغلة عاقرة
واعلم ان ما ذكره الشيخ معلوم الصحة بالضرورة فان العلم باندراج الصغرى
فى الكبرى امر لا بد منه فى حصول العلم بالنتيجة واما ان العلم بالمقدمتين هل
يمكن حصوله بدون هذا العلم ففيه كلام والشيخ لم يذكر حديث البغلة على انه
دليل على مطلوبه وانما اورده على سبيل المثال فالاعتراض عليه بالمنع يكون
اعتراضا على المثال فقول المص الاشبه انه لا بد بعد استحضار المقدمتين
من ملاحظة الترتيب والهيئة العارضتين لهما فالا اى لو لم يكن الانتاج
موقوفا بعد استحضار المقدمتين على ملاحظة الترتيب والهيئة العارضتين
لهما لما تفاوتت الاشكال الاربعة فى جلاء الانتاج وخفائه اشارة الى ان
الصواب ما ذكره الشيخ الفرع الثالث المشهور ان النظر الفاسد
اى الذى يكون احد جزئيه المادة او الصورة او كلاهما فاسدا اى لم يكن مشتملا
على الشرايط المعتبرة فى الانتاج بحسب المادة او بحسب الصورة او بحسبهما لا
لا يستلزم الجهل الذى هو ضد العلم وهو الجزم بنتيجة كاذبة وقيل بخلافه
اى النظر الفاسد يستلزم الجهل الذى هو ضد العلم قال الامام هو الحق
عندى فان كل من اعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر فمع
حضور هذين الجهلين استحال ان لا يعتقد ان العالم غنى عن المؤثر وهو جهل مستغن
واحتج من قال بعدم اللزوم بان النظر الفاسد لو استلزم الجهل لكان نظر
المحق فى شبه المبطل مفيدة الجهل اجاب الامام بانه معارض بان النظر الصحيح
فى الدليل لو افاد العلم لكان نظر المبطل فى دليل المحق مفيدة العلم وان جعلت

يفيد الجهل

هناك

هناك شرط الافادة اعتقاد حقية تلك المقدمات فهو جوابنا عما قالوه بان نظر
المحق اذا نظر فى شبه المبطل انما يحصل له الجهل بتلك المسئلة لانه فقد شرط
الجهل لان من شرط افادة الجهل اعتقاد صحة تلك المقدمات قال المص والحق
ان كان الفساد مقصورا على المادة استلزم النظر الفاسد الجهل وان لم يكن
الفساد مقصورا على المادة لم يستلزم النظر الفاسد الجهل لان الفساد اذا كان
مقصورا على المادة يكون القياس مستلزما للنتيجة لما عرف ان القياس الذى
يكون مقدماته كاذبة يلزمه النتيجة وذلك كالمثال الذى ذكره الامام وان كان
الفساد مقصورا على الصورة او شاملا للصورة والمادة لم يستلزم النتيجة
لانتفاء ما له صلاحية الاستلزام اذ المستلزم هو القياس على الوجه الخاص
قال الثانى انه كاف فى معرفة الله تع اقول المبحث الثانى ان النظر الصحيح
كاف فى معرفة الله تع ولا حاجة الى المعلم ويدل عليه ما ذكرناه وهو ان
الانسان العاقل اذا علم ان العالم ممكن وان كل ممكن فله سبب علم ان العالم
له سبب سواء كان هناك معلم او لم يكن خلافا للاسماعيلية فانهم يوجبون
نصب الامام ويحيلون خلو زمان من الازمنة عن وجود امام معصوم ليدعو
الخلق الى معرفة الله تع ويعلمهم طريق النجاة ويرشدهم الى الخيرات ويحذرهم
عن السيئات ويقولون لا يمكن معرفة الله تع الا من قول المعلم المعصوم ثم
ولهذا سموا بالتعليمية ثم افترقوا فرقتين فرقة قالوا العقل لا يهتدى
الى معرفة الله تع اصلا بل هو معزول بالكلية عن المطالب الالهية وفرقة
قالوا العقل ليس بمعزول عن الوقوف على الامور الالهية بالكلية لكن
غير مستقل بالمعرفة بل لا بد من امام يرشده الى وجوه الادلة ويوقفه على
على دفع الشبهة ودفع الشكوك ونسبة عقل الامام الى عقل الناس نسبة
الشمس الى الابصار فكما ان الابصار لا يقوى على ادراك المبصرات فى الظلمة
فاذا طلعت الشمس يقوى الابصار بضوء الشمس فيمكنها ادراك المبصرات
كذلك عقول الناس قاصرة عن ادراك المعارف الالهية وبوجود الامام يقوى
عقولهم بعقل الامام فاقتدروا على ادراك المعارف واحتجت الاسماعيلية على ان
النظر الصحيح غير كاف فى معرفة الله بل لا بد من معلم بوجهين الاول ان الخلاف
والمراء اى المجادلة مستمر بين العقلاء فى المطالب الالهية ولو كفى العقل فى ذلك

بهذه

لالان كذلك اى لالان الخلاف والمراء ستمرا بين العقلاء فى ذلك وللازم بط بالضرورة فالملزوم مثله فلابد من حاكم آخر غير العقل وهو الامام المعصوم الثانى ان الانسان وحده لا يستقل بتحصيل اضعف العلوم كعلم الحياكة والخياطة والنحوم بل لا بد من استاذ يهديه واذا كان حالم كذلك فى اضعف العلوم فما ظنك باصعبها وهو معرفة الله تع وصفاته واحكامه واجيب عن الاول بان العقلاء لو اتوا بالنظر الصحيح فانهم لو اتوا بالنظر الصحيح لما وقع بهم استمرار الخلاف والمراء واجيب عن الثانى بانه لا نزاع فى العسر فان العسر مسلم ولا شك انه لولا معلم يعلم المبادى التى يتالف منها الحجج ويعلم الحجج ويزيل الشكوك والشبه لكان اوفق واسهل وانما النزاع فى الامتناع وما ذكرتم لا يدل على الامتناع قال المقصد الثالث فى وجوبه اقول اعلم ان الناس اختلفوا فى وجوب معرفة الله تع فذهب بعض الحشوية الذين قالوا الدين يتلقى من الكتاب والسنة الى ان معرفة الله تع غير واجبة بل الواجب الاعتقاد الصحيح المطابق وذهب جمهور المتكلمين الى ان معرفة الله تع واجبة ثم افترق هؤلاء فرقتين فرقة قالوا طريق معرفة الله تع انما هو الرياضة وتصفية الباطن وهذا مذهب الصوفية واصحاب الطريقة وفرقة قالوا طريق معرفة الله تعالى انما هو النظر وهو قول الاشاعرة والمعتزلة فالاشاعرة والمعتزلة اتفقوا على ان معرفة الله تع واجبة والنظر طريقها وهو واجب ثم اختلفوا فذهب الاشاعرة الى ان وجوب النظر بالشرع وذهب المعتزلة الى ان وجوبه بالعقل فلنرجع الى المتن فنقول النظر فى معرفة الله تع واجب باتفاق اصحابنا والمعتزلة اما عند اصحابنا فبالشرع لقوله تع قل انظروا ماذا فى السموات والارض ونحوه كقوله تع اولم ينظروا فى ملكوت السموات والارض واما عند المعتزلة فبالعقل لان معرفة الله تع واجبة عقلا لان شكر الله تع واجب عقلا لان نعم على العبد كثيرة كما قال الله تع واسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة وشكر المنعم واجب عقلا لان دفع الخوف عن النفس واجب عقلا وبالشكر يندفع الخوف عن النفس فشكر الله تع واجب عقلا وشكر الله تع يتوقف على معرفة الله تع فمعرفة الله تع واجبة عقلا وهى لا يحصل الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق اى الذى يجب فى كل حال الا به وكان مقدورا فهو واجب

عقلا

عقلا احترز بالمطلق عن المقيد مثل الزكوة فانها واجبة مقيدة بحصول النصاب فلا يجب عند عدم النصاب واحترز بقوله وكان مقدورا عن الواجب الذى لا يتم الا بالامر يكون ذلك الامر ليس مقدورا للمكلف فان ما لا يتم الواجب الا به اذا كان غير مقدور للمكلف لا يستدعى وجوب الواجب وجوبه والا يلزم تكليف ما لا يطاق واعترض على هذا الدليل بان مبناه على حكم العقل بان معرفة الله تع واجبة عقلا وسياق الكلام فى ان حكم العقل بط بل الحاكم الشرع وعلى امتناع العرفان بغير النظر فانه اذا امكن العرفان بغير النظر لم يجب النظر عقلا وامتناع العرفان بغير النظر مم ولا دليل على امتناعه وم لا يجوز ان يحصل معرفة الله بالامام المعصوم كما هو راى الاسماعيلية او بالالهام كما هو راى حكماء الهند وتصفية الباطن كما يقوله اهل التصوف وهو الحق وايضا هذا الدليل مبنى على استحالة التكليف بالمح واستحالة التكليف بالمح مم واعترض على دليل المعتزلة ايضا بانه لو وجب النظر بالعقل لوجب قبل البعثة لانه ح يكون وجوب النظر غير موقوف على البعثة بل على العقل والعقل قبل البعثة متحقق والوجوب قبل البعثة يلزمه التعذيب بترك الواجب لكن قوله تع وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ينفى الوجوب قبل البعثة لنفى لازم الوجوب الذى هو التعذيب نفى الوجوب قبل البعثة يلزمه نفى الوجوب بالعقل فيلزم الوجوب الشرعى فدل قوله تع وما كنا معذبين على انه ليس الوجوب الاسن الشرع قبل لو وجب النظر بالشرع للزم افحام الانبياء واللازم ظاهر البطلان بيان الملازمة ان المكلف لا ينظر ما لم يعلم وجوب النظر عليه ولا يعلم وجوب النظر عليه الا بالنظر لان وجوب النظر بالشرع فلا يعلم وجوب النظر الا بثبوت الشرع وثبوت الشرع موقوف على دلالة المعجزة على صدق النبى ع ودلالة المعجزة على صدق النبى موقوف على النظر فالعلم بوجوب النظر موقوف على النظر والنظر موقوف على العلم بوجوبه فيدور فيلزم الافحام قلنا لو وجب النظر عقلا لزم افحام الانبياء ايضا واللازم بط بيان الملازمة ان وجوب النظر غير ضرورى اذ هو متوقف على مقدمات تتوقف على انظار دقيقة فان العلم بوجوب النظر متوقف عند المعتزلة على العلم بوجوب معرفة الله تع وعلى العلم بان النظر طريقها ولا طريق اليها سواه وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب

وكل هذه المقدمات نظري يحتاج الى انظار دقيقة والموقوف على النظري نظري
فوجوب النظر نظري فللمكلف المخاطب ان يقول لا انظر ما لم اعلم وجوب
النظر ولا اعلم وجوب النظر الا بالنظر فيتوقف النظر على العلم بوجوبه
والعلم بوجوبه يتوقف على النظر فيلزم الدور ويلزم الافحام قال

الكتاب الاول في الممكنات اقول لما فرغ من المقدمة شرع
في الكتب وجعل الكتاب الاول في الممكنات لان الممكنات مباد للالهيات
والعلم بالمبادي مقدم على العلم بذي المبادي وذكر فيه ثلثة ابواب لانه لا يخلو
اما ان يكون جوهرا او عرضا او ما هو شامل لهما وهو الامور الكلية وهي الامور
العامة اى الشاملة لجميع الموجودات الباب الاول في الامور الكلية الباب
الثاني في الاعراض الباب الثالث في الجواهر وجعل الباب الاول في الامور
الكلية لانها مباد لمباحث الاعراض والجواهر وذكر في الباب الاول ستة فصول
الفصل الاول في تقسيم المعلومات الفصل الثاني في الوجود والعدم الفصل الثالث
في الماهية الفصل الرابع في الوجوب والامكان والقدم والحدوث الفصل
الخامس في الوحدة والكثرة الفصل السادس في العلة والمعلول قال

الفصل الاول في تقسيم المعلومات اقول على راى الاصحاب والمعتزلة والحكماء
والاصحاب الذين لا يثبتون الحال قسموا المعلوم الى الموجود في الخارج والى
المعدوم فيه لان المعلوم اما ان يكون متحققا في الخارج وهو الموجود او لا يكون
متحققا في الخارج وهو المعدوم ومن اصحابنا من ثلث القسمة وقال المتحقق
في الخارج ان تحقق باعتبار نفسه مع قطع النظر عن غيره اى لا يكون تحققه
تابعا لتحقق غيره وهو الموجود وان تحقق باعتبار غيره اى تحققه تابع لتحقق
غيره فهو الحال كالاجناس والفصول ولا ضرورة في ان جعل الاجناس
والفصول على غير ما هو المصطلح عند المنطقيين لان ذكر الاجناس والفصول
لاجل المثال لا لحصر الحال فيهما وحدوا الحال بانه صفة غير موجودة ولا معدومة
في نفسها قائمة بموجود فقوله صفة احترز به عن الذات فان الذات ليس بحال
وقوله غير موجود في نفسها احترز به عن الصفات الموجودة في نفسها وقوله
ولا معدومة احترز به عن الصفات العدمية قوله قائمة بموجود احترز به
عن الصفات التي هي غير موجودة في نفسها او غير معدومة وغير قائمة بالموجود

وقيل

وقيل ان هذا الحد انما يستقيم على راى اصحابنا اما على راى المعتزلة فلا يستقيم
على اصلهم فان من الاحوال ما ثبت في العدم كالجوهرية فان الجوهرية حاصلة
عندهم للذات حالتي الوجود والعدم فهي اذا صفة لغير موجود فيكون هذا
قاصرا على رايهم فيكون بط ويمكن ان يجاب عنه بانهم ما قالوا قائمة بموجود
فقط فيجوز ان يكون قائمة بموجود ومعدوم والجوهرية كذلك وقال اكثر
المعتزلة المعلوم ان تحقق في نفسه اى تقرر وتميز في الخارج فهو الشيء والثابت
وان لم يتحقق في نفسه اى لم يتقرر ولم يتميز في الخارج كالممتنع فهو المنفي و
والثابت ان كان له كون في الاعيان فهو الموجود وان لم يكن له كون في الاعيان
فهو المعدوم وهم يطلقون المعدوم على المنفي ايضا فالثابت اعم من الموجود
لانقسامه الى الموجود والمعدوم والمعدوم اعم من المنفي لصدق المعدوم
على المنفي والثابت والحاصل انهم قسموا المعلوم الى المنفي والثابت والثابت
الى الموجود والمعدوم وزاد مثبت الحال من المعتزلة قسما اخر وقال الكائن
ان استقل بالكائنية اى لم يكن كائنيته تبعا لكائنية امر اخر فهو الذات
الموجودة وان لم يستقل الكائن بالكائنية اى يكون كائنيته تبعا لكائنية
امر اخر فهو الحال والحاصل ان اصحابنا الذين لم يثبتوا الحال قسموا المعلوم
الى قسمين موجود ومعدوم ولم يجعلوا قسيم الموجود الا قسما واحدا وهو
المعدوم والمثبتون للحال من اصحابنا قسموا المعلوم الى ثلثة اقسام موجود
ومعدوم وحال جعلوا قسيم الموجود قسمين معدوم وحال واكثر المعتزلة
الذين لم يثبتوا الحال قسموا المعلوم الى ثلثة اقسام موجود ومنفي وثابت
لم يكن له كون في الاعيان فجعلوا قسيم الموجود ثابتا لم يكن له كون في الاعيان
ومنفيا والمثبتون للحال من المعتزلة قسموا المعلوم الى اربعة اقسام موجود
وحال وثابت لم يكن له كون في الاعيان ومنفي فالموجود هو المعلوم
الثابت الذي له كون في الاعيان مستقل بالكائنية فبانتفاء الاستقلال
بالكائنية تحقق الحال وبانتفاء الكون في الاعيان تحقق الثابت الذي
لم يكن له كون في الاعيان وبانتفاء الثبوت تحقق المنفي قال وقال الحكماء اقول
لما ذكر تقسيم المعلومات على راى الاشاعرة والمعتزلة اراد ان يذكر التقسيم
على راى الحكماء فقال قال الحكماء كل ما يصح ان يعلم ان كان له تحقق ما فهو

الموجود وان لم يكن لم تحقق ما فهو المعدوم ولقد جعلوا مورد القسمة ما يصح
ان يعلم ليشمل المعلوم بالفعل وغيره فان ما يمكن ان يعلم اعم من المعلوم وغيره
فان كثيرا من الاشياء يمكن ان يعلم ولا يكون معلوما فلو جعل مورد القسمة
المعلوم لخرج عن القسمة ما يصح ان يعلم ولا يكون معلوما ثم قسموا الموجود
الى الخارجي والذهني لانه ان كان لم تحقق في خارج الذهن فهو الموجود
الخارجي وان كان لم تحقق في الذهن فهو الموجود الذهني وقسموا الموجود
الخارجي الى الواجب والممكن وذلك لان الموجود الخارجي ان لم يقبل العدم
لذاته فهو الواجب لذاته فان الواجب لذاته غير قابل للعدم لذاته لا بسبب
امر اخر فان قبل العدم لذاته فهو الممكن فان الممكن لذاته قابل للعدم لا بسبب
امر اخر ثم قسموا الممكن الى ما يكون في موضوع اى محل يقوم ما حل فيه وهو
العرض والى ما لا يكون كذلك اى ما لا يكون في موضوع وهو الجوهر واحترز
بقوله يقوم ما حل فيه عن الهيولى فانها وان كان محلا للصورة التي هي
الجوهر لكن لا يكون مقوما لما حل فيه بل ما حل فيها مقوم لها فان الصورة
مقومة للهيولى والمتكلمون قسموا الموجود الخارجي الى ما لا اول لوجوده
اى لم يسبقه العدم وهو القديم والى ما لوجوده اول اى سبقه العدم الموهوم
وهو المحدث وقسموا المحدث الى متحيز اى شاغل للحيز الذي هو الفراغ المتوهم
المشغول بالشيء الذي لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء وهو الجوهر
والى حال في المتحيز وهو العرض والى ما يقابلهما اى يقابل المتحيز والحال في المتحيز
وهو المحدث الذي ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز ثم المتكلمون احالوا المحدث
الذي ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز لانه لو كان المحدث الذي ليس بمتحيز ولا حال
في المتحيز متحققا لشاركه البارى تعالى في انه ليس متحيز ولا حال في المتحيز وخالفه
في غيره لان كونه ليس بمتحيز ولا حال فيه لان ما به المشاركة غير ما به المخالفة
فيلزم تركيب الواجب مما به المشاركة ومما به المخالفة وهو ممتنع ومنع بان الاشتراك
في العوارض لا سيما الاشتراك في السلب لا يستلزم التركيب في الذات
فان البسايط متشاركة في العوارض كالوجود والحدوث والوحدة ولا تركيب
في ذاتها وكل بسيطين متشاركان في سلب غيرها عنهما ولا تركيب في ذاتيهما
الفصل الثاني في الوجود والعدم الفصل الثاني في الوجود

والعدم ذكر فيه

والعدم ذكر فيه خمسة مباحث الاول في تصور الوجود الثاني في كونه مشتركا الثالث
في كونه زائدا الرابع ان المعدوم ليس بثابت الخامس في الحال المبحث الاول
في تصور الوجود تصور الوجود بديهي لوجوه ثلثة الاول ان الوجود جزء لوجودي
المتصور بديهة وجزء المتصور بديهة متصور بديهة فالوجود متصور
بديهة فتصور الوجود بديهي وفيه نظر اما اولا فلانه انما يلزم من تصور
وجودي المتصور بديهة تصور الوجود بديهة اذا كان الوجود طبيعة نوعية
مشتركة بين الموجودات وهو ممنوع اما على راى من يقول وجود كل شيء حقيقته
ولا اشتراك الا في اللفظ فظ واما على راى من يقول الوجود معنى مشترك
بين الموجودات فلانه مقول بالتشكيك على الموجودات والمقول بالتشكيك
على افراد خارج عن حقيقة الافراد فالوجود خارج عن وجودي ولا يلزم
من تصور الشيء تصور ما هو خارج عنه عارض له واما ثانيا فلانه على تقدير
ان يكون الوجود جزءا لوجودي فانما يلزم من تصور وجودي بديهة تصور
الوجود بديهة اذا كان تصور وجودي الذي هو بديهي تصور وجودي
بحقيقته وهو ممنوع واما اذا كان تصور وجودي بوجه ما بديهيا فلا يلزم
من تصور وجودي بوجه ما بديهة تصور الوجود بديهة الوجه الثاني ان
التصديق البديهي بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان وهو اى
التصديق البديهي بان الشيء اما ان يكون موجودا واما ان يكون معدوما مسبوق
بتصور الوجود والعدم وتصور مغايرتهما المستلزم لتصور الاثنينية المتوقف
على تصور الوحدة ضرورة توقف التصديق على تصور اطرافه والسابق
على البديهي اولى بان يكون بديهيا فتصورات هذه الامور بديهية قيل هذا
التصديق ان كان بديهيا مطلقا اى يكون بديهيا بجميع اجزائه لم يجب كون الوجود
بديهي التصور الى دليل لانه اذا كان جميع اجزائه بديهيا ومن جملة اجزائه
الوجود يكون الوجود بديهي التصور فلم يحتج الى دليل على بداهته وان لم يكن
بديهيا مطلقا لا يفيد لانه اذا لم يكن بديهيا مطلقا يكون بعض اجزائه غير بديهي
فاحتمل ان يكون الوجود من ذلك البعض فلا يلزم بداهته واجيب بان بداهته
مطلقا متوقفة على بداهة العلم بالجزء لا على حصول العلم ببداهة العلم بالجزء
فجاز ان يكون العلم بالجزء بديهيا ولم يعلم بداهته فيحتاج في اثبات البداهة

للعلم بالجزء الى دليل ويمكن ان يقال فى ابطال هذا الوجه ان هذا التصديق ان علم
انه بديهي مطلقا لم يحتج الى دليل لانه اذا علم انه بديهي مطلقا علم ان العلم باجزائه
بديهي فعلم ان العلم بالوجود بديهى فلم يحتج اثبات بداهة العلم بالوجود الى دليل
وان لم يعلم انه بديهى مطلقا لم يفد لانه يحتمل ان يكون بعض اجزائه غير بديهى
والوجود منه ولا يمكن ان يقال العلم ببداهته مطلقا لا يتوقف على العلم ببداهة
العلم بالجزء لان العلم ببداهته مطلقا بدون العلم ببداهة العلم بالجزء محال ويرد
المصنف هذا الوجه بانه لقائل ان يقول التصديق موقوف على تصور كل من
الطرفين باعتبار ما على تصور حقيقته فبداهة تصور الوجود باعتبار لا يقتضى
بداهة تصور حقيقة الوجود ولا بداهته من كل الوجوه فجاز ان يكون
تصوره باعتبار بديهيا وتصور حقيقته او ساير الوجوه غير بديهى وايضا
لقائل ان يقول لا نم السابق على التصديق البديهى اولى بان يكون بديهيا
فان التصديق البديهى هو الذي لا يتوقف حكم العقل فيه الا على تصور
طرفيه فجاز ان يكون كل من تصور طرفيه او احدهما بالكسب مع انه سابق
على التصديق البديهى الوجه الثالث ان الوجود بديهى التصور لانه ان تصور
الوجود فتصوره اما بالبداهة او بالكسب اذ لا واسطة بينهما والثانى ممتنع
فتعين الاول وانما قلنا ان الثانى ممتنع لانه لو كان كسبيا لكان كسبه اما
بالحد او بالرسم واللازم بط لان الوجود بسيط لانه لو كان مركبا لكان لم
جزء لجزءه اما موجود او معدوم وكل منهما اما الاول فلامتناع تركب الشئ
من الموصوف به وانا لا يلزم ان يكون الشئ جزء نفسه واما الثانى فلامتناع تركب
من الموصوف بنقيضه والا يلزم ان يكون نقيض الشئ جزءه فلا يكون للوجود
جزء فلا يكون مركبا فيكون بسيطا فلا يحد ولا يرسم لان الرسم انما يكون بما هو
اعرف منه ولا شئ اعرف من الوجود وان كان شئ اعرف من الوجود فالرسم
لا يعرف كنه حقيقة الشئ وعلى الوجه الذى قرر اندفع الاعتراض بانه لا يلزم
من امتناع تعريف الشئ بداهته ولقائل ان يقول لا نم ان جزء الوجود اذا كان
موجودا يلزم ان يكون الوجود جزء نفسه وانما يلزم ان يكون الوجود جزءا
من الوجود ان كان اعتبار الوجود مع الموجود بالجزئية وهو مم فان الموجود
هو الشئ له الوجود فاعتبار الوجود معه بالعروض فلا يلزم ان يكون الوجود

جزء نفسه

جزء نفسه لا يقال ح يلزم ان يكون ما فرضناه جزء الوجود معروضا له وهو ممتنع لانا
نقول لا امتناع فى كون جزء الشئ معروضا له واعتبر الناطق بالنسبة الى الانسان فانه
اذا قيل الناطق انسان يكون قضية صادقة لان كلا من المتساويين يصدق
على الاخر والانسان المحمول على الناطق لا يكون تمام حقيقة الناطق ولا داخلا
فى حقيقة الناطق فيكون خارجا لازما له وكل محمول خارج لازم عارض والموضوع
معروض له واعلم ان الحق ان تصور الوجود بديهى ولا شئ اعرف من الوجود
فان كل ما يعلم فانما يعلم بالوجود ولا يعلم الوجود بشئ وقولنا تصور الوجود
بديهى قضية بديهية فان الحكم فيها لا يتوقف الا على تصور الطرفين والتصديق
اللازم بين لتصور الوجود فلا يحتاج فى اثباته لتصور الوجود الى وسط بل يكفى
فيه تصور الطرفين لكن قد يشكل على بعض الاذهان الجزم بالنسبة الواقعة
بين طرفى التصديق البديهي لعدم تصور طرفيه على الوجه الذي توقف عليه
الجزم فان الوهم يزاحم العقل فى ادراك المعقولات فلا يقع تصور طرفى
التصديق البديهى كما هو حقه فيحتاج الى تنبيه فما يذكر لبيانه انما هو تنبيه
ليتنبه النفس فيتصور طرفى التصديق على الوجه الذي يتوقف عليه الجزم
لا برهان وان كان على صورة البرهان فالمنع والمعارضة لا يجدي فيه كثير
نفع باب الثانى فى كونه مشتركا قال لما فرغ من المبحث الاول فى تصور
الوجود شرع فى المبحث الثانى فى كون الوجود مشتركا مفهوم الوجود وصف
مشترك بين جميع الموجودات عند جمهور المحققين من الحكماء والمتكلمين وخالفهم
الشيخ ابو الحسن الاشعرى فانه قال وجود كل شئ عين ماهيته ولا اشتراك
الا فى لفظ الوجود واختار المص ما ذهب اليه الجمهور واحتج عليه بوجهين
احدهما تقريره انه لو لم يكن الوجود مشتركا بين جميع الموجودات لما تحقق
الجزم بوجود الشئ مع التردد فى كون الشئ واجبا او جوهرا او عرضا واللازم
بط فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه لو لم يكن الوجود مشتركا لكان مختصا
سواء كان ذاتيا للخصوصيات بان يكون تمام ماهيتها او فصلا لها او عرضا
وعلى التقديرين يلزم من التردد فى الخصوصيات التردد فيه ضرورة استلزام
التردد فى الخصوصيات التردد فى ذاتياتها المختصة وخواصها فان انتفاء
الشئ يستلزم انتفاء ذاتيه المختصة وانتفاء خاصته فيلزم من التردد

في كون الشيء واجبا او جوهرا وعرضا التردد في وجوده واما بيان بطلان اللازم فلانا نجزم بوجود الشيء ونتردد في كونه واجبا وجوهرا وعرضا فانا اذا تحققنا وجود ممكن جزمنا بوجود سببه مع التردد في كون سببه واجبا وجوهرا او عرضا الوجه الثاني تقريره انا نقسم الموجود الى الواجب والممكن والموجود الممكن الى الجوهر والعرض ومورد القسمة يجب ان يكون مشتركا بين الاقسام ضرورة فالموجود مشترك بين الواجب والجوهر والعرض ويلزم من اشتراك الموجود بينها اشتراك الوجود بينها فان قيل لا يجب ان يكون مورد القسمة مشتركا بين جميع الاقسام بل بين البعض اذ يصدق قولنا العالم اما واجب او ممكن ولا يلزم كون العالم مشتركا بين جميع الممكنات لكون البعض غير عالم ولذا يصح تقسيم كل من الامرين اللذين بينهما عموم من وجه الى الاخر مع عدم الاشتراك بين الجميع كقولنا الحيوان اما ابيض او غيره والابيض اما حيوان او غير حيوان اجيب بان مورد القسمة بين جميع الاقسام يجب اشتراكه بين جميعها والموجود مورد القسمة بين جميع الاقسام فيجب اشتراكه بين الجميع واعترض على هذين الوجهين بان الاشتراك الذي لزمهما من حيث اللفظ لا من حيث المعنى وهذا الاعتراض ليس بشيء فانا اذا قطعنا النظر عن لفظ الوجود ونظرنا الى المفهوم فلزم الاشتراك المعنوي قال واستدل اقول هذا دليل مزيف على ان مفهوم الوجود وصف مشترك بين جميع الموجودات تقريره ان مفهوم السلب واحد في جميع الماهيات المعدومة فلو لم يتحد مقابله اعني مفهوم الوجود لبطل الحصر العقلي بين مفهوم الوجود وسلبه وهو قولنا الشيء اما ان يكون معدوما او موجودا واللازم باطل بالضرورة فان الحصر العقلي من اجلى البديهيات بيان الملازمة انه اذا لم يتحد مفهوم الوجود الذي هو مقابل مفهوم السلب الواحد جاز ان لا يكون الشيء معدوما ولا موجودا بهذا الوجود بل بوجود اخر ومنع بانا لا نم ان مفهوم السلب واحد فان كل ايجاب له سلب يقابله اجيب بان كل ايجاب وان كان له سلب يقابله لكن السلوب متشاركة في مطلق السلب ضرورة صدق مطلق السلب عليها الدال على الاشتراك ومن توهم ان الحصر انما تحقق بالنسبة الى الوجود الخاص والعدم الخاص فقد اخطأ وذلك لانا اذا قلنا زيد اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص وبعدمه

بعدمه الى

بعدمه الخاص لم يجزم العقل بالانحصار بل يطلب قسما اخر فلانا اذا قلنا زيد اما ان يكون موجودا او معدوما فان العقل يجزم بالحصر من غير طلب قسم اخر فعلمنا ان التقسيم الحاصر الذي يقبله العقل انما يكون بالنسبة الى الوجود المطلق وعدمه فيلزم اتحاد مفهوم كل منهما واعلم ان هذه الوجوه تنبيهات لا براهين اذ كون الوجود معنى مشتركا بديهي والبديهي لا يتوقف على البرهان قال الثالث في كونه زائدا اقول لما فرغ من بيان كون مفهوم الوجود وصفا مشتركا بين جميع الموجودات اراد ان يذكر البحث الثالث في كون الوجود زائدا على الماهيات فان كونه زائدا يتفرع على اشتراكه ذهب جمهور المتكلمين الى ان الوجود زائد على الماهيات في الواجب والممكنات خلافا للشيخ ابي الحسن الاشعري مطلقا اي في الواجب والممكن فانه قال وجود كل شيء عين ماهيته وخلافا للحكماء في الواجب فانهم قالوا وجود الواجب عين ماهيته ووجود الممكنات زائد على ماهياتها اما ان الوجود زائد في الممكنات فلوجوه ثلثة الاول تقريره انا نتصور الماهيات الممكنة ونشك وجودها الخارجي والذهني حتى يقوم على وجودها الخارجي والذهني البرهان فلو لم يكن الوجود زائدا على ماهياتها لم نشك في وجودها الخارجي والذهني عند تصورها وذلك لانه اذا لم يكن الوجود زائدا على ماهياتها لكان اما نفسها او داخلا فيها وعلى التقديرين لا نشك في وجودها عند تصورها لامتناع الشك في ماهية الشيء وذاتياته عند تصوره لانه اذا تصور الشيء يجب اثبات ذاتياته له اي لا يمكن تصور الشيء الا بعد تصور ذاتياته موصوفا به فلا يتصور الشك في وجودها الخارجي والذهني عند تصورها اذ يستحيل الشك في اتصاف الشيء بمقومه عند تصوره فان قيل كيف يمكن الشك في الوجود الذهني عند تصور الشيء وتصور الشيء عبارة عن وجوده في الذهن اجيب بان تصور الشيء وان كان عبارة عن وجوده في الذهن لكن تصور الشيء غير ذلك الشيء بل يكون زائدا على ذلك الشيء فيمكن ان يشك في وجوده الذهني عند تصور الشيء ولهذا امكن ان ينكر الوجود الذهني للشيء مع الاعتراف بتصوره فان قيل يجوز ان يكون الماهيات التي لم نتصورها لا نشك في وجودها عند تصورها اجيب بانه على تقدير الاستواء لا يجوز ذلك وعلى تقدير التشكيك يلزم كونه زائدا الوجه الثاني

تقريره ان الحقايق الممكنة قابلة للوجود والعدم ووجوداتها ليست قابلة
للوجود والعدم لان الشي غير قابل لنفسه ولنقيضه فلا يكون الوجود
نفس الماهية ولا داخلا فيها الوجه الثالث تقريره ان الماهيات متخالفة
والوجود مشترك من حيث المعنى فلا يكون الوجود نفس الماهيات والا
يلزم اما اتحاد الماهيات او تخالف الوجودات ولا يكون جزءا من الماهيات
لانه لو كان الوجود جزءا من الماهيات يلزم ان يكون الماهية ملتئمة من اجزاء
غير متناهية بالفعل واللازم بط اما الملازمة فلان الوجود لو كان جزءا
من الماهيات لكان اعم الذاتيات المشتركة اذ لا ذاتي اعم منه فيكون جنسا
فيكون الانواع المندرجة تحته متميزة بعضها من بعض بفصول موجودة
والا لتقوم الموجود بالمعدوم وهو ح واذا كان الفصول موجودة والفرض
ان الوجود جنس للموجودات فيلزم ان يكون الفصول مركبة من الفصول
والاجناس وكذلك فصول الفصول ويتسلسل الى غير النهاية فيلزم تركب
الماهية من اجزاء غير متناهية بالفعل واما بطلان اللازم فلان اجزاء الماهية
اذا كانت غير متناهية لزم امتناع تحقق شي من الماهيات لان تحققها
يتوقف على تحقق جميع اجزائها الغير المتناهية الذي هو محال ضرورة لامتناع
تحقق الامور الغير المتناهية المترتبة في الوجود معا قيل ان اراد الحكم جزئيا
وهو ان لا يكون الوجود زايدا في بعض الماهيات فمسلم وان اراد كليا وهو
ان الوجود زايد في جميع الماهيات فيكون نقيضه جزئيا وهو ان الوجود
ليس بزايد في جميع الماهيات وح يجوز ان يكون زايدا في البعض وعينا
في البعض وجزءا في البعض فلا يلزم شي مما ذكرتم لا اتحاد الماهيات
ولا تركبها من اجزاء غير متناهية واجيب بان اختلاف الوجود في العروض
والعين والدخول غير متصور لانه ان اقتضى العروض ينبغي ان يكون كذلك
في الجميع وان اقتضى ان يكون عينا او جزءا فكذلك فان قيل لا نم وجوب الا
فيها وانما يلزم ذلك لو كان من المفهومات المتواطية وهو مم لانه مشكك
اجيب بانه اذا كان مشككا يكون زايدا في الجميع وهو المط وبهذا يندفع
ايضا ما قيل من انه اذا كان الوجود جنسا للماهية يكون عرضا عاما للفصول
فلا يحتاج في امتياز الفصول عن الماهيات الى فصول وايضا الجنس انما يكون

عرضا عاما

عرضا عاما للفصول فيما اذا كان الجنس غير الوجود واما اذا كان الجنس هو
الوجود فلا قال واحتج الشيخ اقول احتج الشيخ ابو الحسن الاشعري على ان
الوجود غير زايد على الماهية بانه لو زاد الوجود على الماهية لقام الوجود
بالمعدوم واللازم بط اما الملازمة فلان الوجود اذا كان زايدا على الماهية
يكون الماهية غير موجودة في نفسها فيكون الوجود قايما بالمعدوم واما بطلان
اللازم فلامتناع قيام الشي بالمتصف بنقيضه اجاب المص بانا لا نم ان الوجود
اذا كان زايدا على الماهية يكون قايما بالمعدوم بل يكون الوجود قايما بالماهية
من حيث هي هي لا بالماهية الموصوفة بالوجود او العدم لا يقال الماهية
من حيث هي هي اما ان يكون موجودة او معدومة اذ لا واسطة بينهما
فان كان الاول يلزم ان لا يقوم الوجود بها لامتناع قيام الوجود بالموجود
وان كان الثاني يلزم ان يقوم الوجود بالمتصف بنقيضه وهو مح لانا نقول
الماهية من حيث هي هي ليست بموجودة ولا معدومة على معنى ان الماهية
من حيث هي هي ليست نفس احدهما ولا احدهما داخلا فيها لا على معنى ان
الماهية من حيث هي هي منفكة عن احدهما فانه يمتنع انفكاكها عن احدهما
فلا يلزم الواسطة واذا كان الماهية من حيث هي هي ليست بموجودة ولا
معدومة بالمعنى المذكور لم يلزم الواسطة ولا امتناع قيام الوجود بها
واعلم ان زيادة الوجود على الماهية في التعقل على معنى ان العقل اذا تصور
الماهية لم يجدها نفس الوجود ولا مشتملا على الوجود بل وجد الوجود غير
نفسها وغير داخل فيها واتصاف الماهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف
الجسم بالبياض فان الماهية ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود
وجود اخر فيجتمع الوجود في الماهية كالبياض في الجسم بل الماهية اذا كانت
فكونها وجودها والماهية انما يكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل
فلا يكون الوجود زايدا الا في العقل قال اما في الواجب فلوجوه اقول
لما فرغ من بيان كون الوجود زايدا في الممكنات شرع في الاحتجاج على ان
الوجود زايد في الواجب وذكر فيه ثلثة وجوه الاول تقريره انه لو لم يكن
الوجود في الواجب زايدا عليه لكان الواجب هو الوجود المقيد بقيد
التجرد لان الوجود مشترك بين الواجب والممكنات ووجود الواجب

لا يكون زايدا عليه فيلزم ان يكون الواجب عبارة عن الوجود المجرد اى الذى
الذى لا يكون عارضا وح لو تجرد الوجود لتجرد لعلة غير الوجود و اللازم بط
فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه لو لم يكن تجرد الوجود لعلة غير الوجود
لكان تجرده لذات الوجود فيكون التجرد لازما لذات الوجود والوجود
فى الممكنات عارض فلا يكون مقتضيا للتجرد فيلزم التنافى فى لوازم الوجود
من حيث هو هو وهو مح فثبت انه لو تجرد الوجود لتجرد لعلة غيره واما بطلان
اللازم فلانه لو تجرد الوجود لعلة غيره لكان ممكنا وهو مح ولو قرر هذا الدليل
بهذا الوجه وهو ان حكم الوجود المشترك بين الواجب والممكنات اما ان
يقتضى التجرد او يقتضى اللاتجرد او لا يقتضى التجرد ولا اللاتجرد والاول
يقتضى التجرد فى الممكنات ايضا والثانى يقتضى اللاتجرد فى الواجب ايضا
والثالث يقتضى ان يكون كل من التجرد واللاتجرد لعلة غير الوجود فيلزم
ان يكون الواجب ممكنا لكان اولى قيل المفتقر الى العلة اللاتجرد الذى
هو العروض واما التجرد الذى هو اللاعروض لا يفتقر الى العلة بل يكون
تجرد الوجود لعدم الموجب للعروض لان التجرد هو عدم العروض فيكفى
فيه عدم الموجب للعروض اجاب المص ره عنه بما يمكن تقريره من وجهين
احدهما انه ح يحتاج الواجب الى عدم الموجب للعروض وعدم الموجب للعروض
غير الواجب فيحتاج الواجب الى غيره فيكون ممكنا وثانيهما انه لو كان تجرد
الوجود لعدم الموجب للعروض لاحتاج الواجب الى عدمه لان الموجب
لعروض الوجود للماهيات انما هو الواجب قيل الوجود ليس بطبيعة نوعية
حتى يلزم تساوى افرادها فى التجرد واللاتجرد بل الوجود مشكك اى مقول
على افراده بالتشكيك والمقول على افراده بالتشكيك لا يلزم تساوى افراده
التى هى ملزوماته فى التجرد واللاتجرد لاختلافها بالماهية واعتبر النور
المقول بالتشكيك على الانوار مع ان نور الشمس يقتضى ابصار الاعشى
ونور غير الشمس لا يقتضى ابصاره اجاب المص ره بانا لا نم ان الوجود
مقول بالتشكيك فان الوجود مقول على وجود الواجب وعلى وجود الممكن
بالتساوى وان سلم ان الوجود مشكك فالتشكيك لا يمنع مساواة وجود
الواجب ووجود الممكنات فى تمام الحقيقة لان التشكيك اذا كان مانعا

من مسا

من مساواة وجود الواجب ووجود الممكنات فى تمام الحقيقة يلزم تركيب الوجود
الذى هو الواجب او المباينة الكلية بين الوجودين اى وجود الواجب ووجود
الممكنات واللازم بط فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه اذا كان التشكيك مانعا
من المساواة فى تمام الحقيقة يكون وجود الواجب ووجود الممكنات متخالفين
فى الحقيقة فلا يخ اما ان يكون بين الوجودين ذاتى مشترك اولا والاول
يلزمه التركيب فى الوجود الذى هو الواجب والثانى يلزمه المباينة الكلية بين
الوجودين واما بطلان اللازم فلانه قد بان فساد تركيب الوجود الذى هو
الواجب وفساد المباينة الكلية بين الوجودين لما تبين ان الوجود معنى مشترك
بين الواجب والممكن واذا كان التشكيك لا يمنع المساواة فى تمام الحقيقة
يكون وجود الواجب ووجود الممكنات متساويين فى تمام الحقيقة فيلزم
تساويهما فى اللوازم فيمتنع تخالف لوازمهما وايضا الواقع على اشياء بالتشكيك
لا بد وان يكون من عوارض تلك الاشياء لان وقوع الماهية وذاتياتها
على الافراد بالتساوى فلا يكون مقولا بالتشكيك فالمعروضات ان تماثلت
او تجانست باعتبار آخر غير الوجود لان الوجود اذا كان من عوارض وجود
الواجب ووجود الممكنات لم يكن المعروضات التى هى الوجودات متجانسة
باعتبار الوجود بل التجانس باعتبار اخر غير الوجود لزم المحالان المذكوران
وهما تنافى اللوازم على تقدير التماثل وتركيب الواجب على تقدير التجانس
وان تباينت المعروضات اى وجود الواجب ووجود الممكنات كان كل من الوجودين
مباينا للغير بالذات مخالفا له فى الحقيقة ومشاركا للاخر فى مفهوم هذا العارض
الذى هو الوجود المشترك فيكون الواجب حقيقة مخالفة للممكنات ومشاركة لها
فى الوجود الذى هو عارض زايد على الحقيقة وهو عين المدعى وللقايل ان يقول
الوجود المطلق الذى هو وصف مشترك بين وجود الواجب ووجود الممكنات
مقول على الوجودات التى هى افراده بالتشكيك لان المقول بالتشكيك هو كلى واقع
على افراده لا على سواء بل على اختلاف اما بالتقدم والتاخير مثل وقوع المتصل
على المقدار وعلى البياض الحاصل فى محله واما بالاولوية وعدمها كوقوع الواحد
على ما لا ينقسم اصلا وعلى ما ينقسم بوجه اخر غير الذى هو به واحد واما بالشدة
والضعف كوقوع الابيض على الثلج والعاج ووقوع الوجود على الوجودات

فی عوارض الماهیات محتو لهذه الاختلافات فانه یقع علی وجود العلة وجود
معلولها بالتقدم والتاخر وعلی وجود الجوهر و وجود العرض بالاولویة وعدمها
وعلی وجود القار و وجود غیر القار بالشدة والضعف فیکون الوجود
مقولا بالتشکیک علی الوجودات واما قوله وان سلم فالتشکیک لا یمنع مساواة
الافراد فی تمام الحقیقة فغیر مستقیم قوله لا یلزم الترکیب او المباینة الکلیة
بین الوجودین فی الحقیقة قلنا المباینة الکلیة بین الوجودین فی الحقیقة لا ینافی
الاشتراک فی العارض فجاز ان یکون الفرد من الوجود الذی هو عین حقیقة
الواجب مباینا بالکلیة للافراد التی هی وجودات الممکنات مع اشتراک الجمیع
فی الوجود المطلق الذی هو عارض لتلک الافراد واما قوله وان تباینت العروضات
کان کل منها مخالفا لغیره بالذات ومشارکا له فی مفهوم هذا العارض وهو
عین المدعی مع انه مناف لما قیل اولا فبط اما انه مناف لما قیل اولا فلان ما قیل
اولا هو انه لا یمنع التشکیک المساواة فی تمام الحقیقة فقد اوجب تحقق
المساواة مع التشکیک وتباین المعروضات بالکلیة علی تقدیر التشکیک مناف له
واما انه بط فلان المدعی ان وجوده الخاص زاید علی ماهیته کالوجود الخاص
للممکنات وهذا لم یلزم من التشکیک ومن مباینة المعروضات بالکلیة بل التشکیک
یقتضی کون وجود المطلق زایدا علی الوجودات الخاصة والمباینة فی المعروضات
تقتضی مباینة الوجود الخاص للواجب للوجود الخاص للممکنات وهذا لا یستلزم
کون الوجود الخاص عارضا فی الواجب کما فی الممکنات والمدعی لیس الا هذا
الوجه الثانی انه لو کان الواجب هو الوجود المجرد لکان مبداء الممکنات هو
الوجود وحده ای من حیث هو من غیر اعتبار شیء اخر واللازم بط واما الملازمة
فلان مبداء الممکنات هو الواجب والواجب هو الوجود المجرد ولیس لقید التجرد
مدخل فی التاثیر الا لکان السلب جزءا من مبداء الممکنات وهو مح واما بطلان
اللازم فلانه لو کان مبداء الممکنات الوجود وحده لشارک الواجب کل وجود
فی المبداییة لان کل وجود مساو للواجب فی الوجود من حیث هو هو وهو مح
قیل لا نم ان مبداء الممکنات لو کان الوجود المجرد لزم اما یکون السلب جزءا
من المبداء وانما یلزم ذلک لو کان التجرد جزءا من المؤثر وهو مم فانه یجوز
ان یکون التجرد شرط تاثیر المبداء لا جزءه ویجوز ان یکون السلب شرط تاثیر

الموثر اجاب المص بانه یلزم ان یکون کل وجود سببا الا انه یتخلف عنه اثره لفقد شرطه
الذی هو عدم الحصول ولقایل ان یقول مبداء الممکنات هو الوجود الخاص الذی
هو عین الواجب وهو مباین لوجود الممکنات ومشارک له فی الوجود المطلق
الذی هو عارض للوجود الخاص للواجب و لوجود الممکنات فلا یلزم ان یکون
کل وجود مشارکا للواجب فی کونه سببا الوجه الثالث ان وجود الواجب
معلوم لان وجوده هو الوجود المشترک المعلوم بالبدیهة وذاته غیر معلوم
فوجوده غیر ذاته وح اما ان یکون الوجود داخلا فی ذاته فیلزم الترکیب
او خارجا عن ذاته فیکون زایدا ولقایل ان یقول الوجود الذی هو معلوم
بالبدیهة هو الوجود المطلق العارض للوجود الخاص الذی هو ذاته فلا یلزم
من بدیهة الوجود المطلق الذی هو عارض بدیهة الوجود الخاص الذی هو ذاته
فلا یلزم ان یکون الوجود الخاص زایدا قال احتج الحکماء اقول احتج الحکماء
علی ان وجوده عین ذاته بان وجوده لو زاد لاحتاج الی معروضه لان
الوصف العارض یحتاج الی موصوفه المعروض فیکون وجوده ممکنا لان المحتاج
الی الغیر ممکن فیحتاج وجوده الی سبب اما مقارن وهو الذات او صفة
من صفاتها فیلزم تقدم ذاته بالوجود علی وجوده لان الکلام فی ذلک کالکلام
فی الاول ویلزم التسلسل واما مباین فیحتاج واجب الوجود فی وجوده الی غیره
فیکون ممکنا واجیب بانا منعنا ان احتیاج الوجود الی سبب مقارن هو ذاته
قوله فیلزم تقدم ذاته بالوجود علی وجوده قلنا لا نم ذلک فان العلة المقارنة
لا یجب تقدمها بالوجود علی معلولها فان ماهیة الممکنات علة قابلة لوجودها
مع انها غیر متقدمة بالوجود علی وجودها والا یلزم التسلسل وایضا اجزاء الماهیة
علة لقوامها مع انها غیر متقدمة علیها بالوجود قال فرع اتصاف الشیء لیس
لاجل صفة قایمة به اقول لما کان السبب المقارن اعم من ان یکون الذات او الصفة
وکون السبب المقارن هو الصفة اخص منه والعام کلی والخاص جزئی اضافی
بالنسبة الیه فالجزئی فرع للکلی جعل هذه المسئلة فرعا لکون وجود الواجب
زایدا فنقول ماهیة الشیء قد یکون سببا لصفة من صفاته کالاربعة للزوجیة
وقد یکون صفة لها سببا لصفة اخری مثل الفصل للخاصة ککون الناطقیة سببا
للتعجبیة ومثل الخاصة للخاصة ککون التعجبیة سببا للضاحکیة واما اتصاف الشیء

بالوجود ليس لاجل صفة اخرى قايمة بالشى فان قيام الصفة بالشى فرع على كونه موجودا فلو علل كون الشى موجودا بقيام الصفة به لزم الدور فمعنى الاولوية الوجود اذا كان زايدا على ماهية الواجب يكون سببه المقارن هو الذات لا المقارن الذي هو الوصف ولا المباين ولقايل ان يقول الماهية من حيث هي هي يمتنع ان يكون علة للوجود والمنازع مكابر مقتضى عقله لان بديهة العقل حاكمة بوجوب تقدم ما هو علة للوجود بالوجود والنقض بالماهية القابلة للوجود من حيث هي هي ظاهر البطلان لان قابل الوجود مستفيد للوجود فيمتنع ان يكون موجودا لامتناع حصول الحاصل بخلاف الفاعل للوجود فانه معط للوجود والمعطي المفيد للوجود يمتنع ان لا يكون موجودا والا انسد باب اثبات الصانع واما القابل للوجود فليس بقابل له في الاعيان والا يلزم ان يكون للقابل وجود منفرد في الاعيان ولعارضه الذي هو الوجود ايضا وجود فيكونان موجودين حتى يجتمعا اجتماع الحال والمحل كالجسم بالنسبة الى البياض وهو باطل بل كون الماهية هو وجودها واعتبار الماهية منفردة عن الوجود انما هو في العقل لا بان يكون الماهية منفكة عن الوجود في العقل فان كونها في العقل وجودها العقلي كما ان الكون في العين وجودها العيني بل بان العقل من شانه ان يعتبر الماهية وحدها من غير ملاحظة وجود او عدم وعدم اعتبار الشى ليس اعتبار العدم فاذا اتصاف الماهية بالوجود امر عقلي فالماهية انما يكون قابلة للوجود في العقل فلا يمكن ان يكون فاعلة للوجود عند وجودها في العقل واما اجزاء الماهية كالجنس والفصل فانها علة للماهية لا للوجود فلهذا لا يجب تقدمها بالوجود على الوجود قال الرابع في ان المعدوم ليس بثابت اقول البحث الرابع في ان المعدوم ليس بشى لا خلاف في ان المنفي اى الممتنع لذاته ليس شى في الخارج وانما الخلاف في ان المعدوم الممكن هو شى في الخارج على معنى ان له تقررا في الخارج منفكا عن الوجود فمن راى ان الوجود عين الماهية لا يمكنه القول بان المعدوم الممكن شى في الخارج والا يلزم اجتماع النقيضين وهو الوجود وهو العدم واما الذين قالوا ان الوجود زايد على الماهية فقد اختلفوا فمنهم من منع كون المعدوم الممكن شيئا ثابتا في الخارج وهو مذهب المتكلمين من اصحابنا

وابي هذيل

وابي الهذيل وابي الحسين البصري من المعتزلة والحكماء ومنهم من نوع اثبات المعدوم الممكن شى متقرر ثابت في الخارج منفكا عن الوجود وهو مذهب ساير المعتزلة واحتج المصنف على ان المعدوم الممكن ليس بشى في الخارج بان المعدوم ان كان مساويا للمنفي او اخص منه مطلقا صدق كل معدوم منفي ولا شى من المنفي بثابت في الخارج فلا شى من المعدوم بثابت وهو المط وان كان المعدوم اعم مطلقا من المنفي لم يكن المعدوم نفيا محضا لانه لو كان نفيا محضا لم يكن فرق بين العام والخاص واذا لم يكن نفيا محضا كان ثابتا وهو محمول على منفي فيصدق قولنا كل منفي معدوم لصدق العام على كل افراد الخاص وكل معدوم ثابت فكل منفي ثابت هذا خلف قيل وفيه نظر فان المعدوم اذا كان اعم من المنفي يكون بعض افراده ثابتا فلا يصدق قولنا كل معدوم ثابت فلا ينتج القياس المذكور لكون كبراه جزئية واجيب عنه بانه اذا لم يكن المعدوم ثابتا لم يكن المعدوم الممكن ثابتا لان المعدوم الممكن اخص مطلقا من المعدوم لصدق المعدوم على جميع افراد المعدوم الممكن وعلى جميع افراد المنفي ضرورة صدق العام المطلق على جميع افراد الخاص واذا لم يكن الاعم المطلق ثابتا لم يكن الاخص المطلق ثابتا ولقايل ان يقول المعدوم اذا كان اعم من المنفي لا يقتضي ان يكون ثابتا مطلقا بل بعض افراده ثابت وهو المعدوم الممكن وبعضها ليس بثابت وهو المنفي فان قيل اذا لم يكن ثابتا يكون نفيا محضا فلم يبق فرق بين العام الذي هو المعدوم وبين الخاص الذي هو المنفي اجيب بانا لا نم انه اذا لم يكن ثابتا يكون نفيا محضا بل يكون اعم من المنفي المحض ويكون الفرق بينه وبين المنفي لجواز صدق المعدوم على المعدوم الممكن وعدم جواز صدق المنفي على المعدوم الممكن والحق ان المعدوم الممكن ليس بثابت في الخارج ومن نازع في هذا فهو مكابر مقتضى عقله فان العقل يحكم بالبديهة ان المعدوم لا ثبوت له في الخارج فالاحتجاج على ان المعدوم ليس بشى في الخارج على وجه البرهان لا يمكن بل انما يمكن الزاما للخصم بطريق الجدل وهو ان القايلين بان المعدوم شى قد اثبتوا القدرة وهي الصفة المؤثرة وبين اثبات القدرة والقول بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج منافاة وذلك لانه على تقدير

انا يكون المعدوم الممكن شيئا انتفى القدرة لانها لو ثبتت فتاثيرها اما في الذات
او في الوجود او في اتصاف الذات بالوجود والاقسام الثلثة باطلة اما الاول فلان
الذات ثابتة مستغنية عن المؤثر عندهم واما الثاني فلان الوجود عندهم حال
والحال غير مقدور واما الثالث فلان اتصاف الماهية بالوجود اعتباري
ليس له تقرر في الخارج لانه لو ثبت في الخارج لكان متصفا بالثبوت واتصافه
بالثبوت يكون ايضا ثابتا فيلزم التسلسل وهو محال واذا لم يكن الاتصاف ثابتا
في الخارج لم يكن للقدرة فيه تاثير وعلى تقدير جواز التسلسل في الامور الثابتة
لا يكون الاتصاف من الامور الموجودة في الخارج والا يلزم التسلسل في الامور
الموجودة وهو محال واذا لم يكن موجودا في الخارج لم يكن للقدرة فيه تاثير
فثبت انه على تقدير ان يكون المعدوم الممكن شيئا في الخارج انتفى القدرة
فيكون المنافاة ثابتة بين اثبات القدرة واثبات ان المعدوم الممكن شي
في الخارج فيكون امرهم دايرا بين نفي القدرة ونفي ان المعدوم الممكن شيء
قال احتجت المعتزلة اقول احتجت المعتزلة على ان المعدوم ثابت بوجهين
احدهما ان المعدوم متميز وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت اما ان المعدوم
متميز فلثلاثة اوجه الاول ان المعدوم معلوم لان طلوع الشمس غدا معلوم
الآن وهو معدوم وكل معلوم متميز فان كل احد يميز بين الحركة التي يقدر
عليها والحركة التي لا يقدر عليها ويميز بين طلوع الشمس من مشرقها ومن
مغربها الثاني ان المعدوم مقدور فان الحركة يمنة ويسرة مقدورة وهي
معدومة وكل مقدور متميز فانه يصح ان يقال الحركة يمنة ويسرة مقدورة لنا
وخلق السموات والارض غير مقدور لنا وهذا الامتياز حاصل قبل دخول
هذه الاشياء في الوجود فلولا تميز هذه المعدومات بعضها عن بعض
قبل الوجود لاستحال ان يقال انه يصح منا فعل كذا ولا يصح منا فعل كذا الثالث
ان المعدوم مراد بوجه دون وجه فان الواحد منا قد يريد شيئا كلقاء
الصديق وقد يكره شيئا اخر كلقاء العدو وان كان المراد والمكروه
بعد معدومين فلولا امتياز المراد عن المكروه قبل الوجود لاستحال ان يكون
احدهما مرادا والاخر مكروها فثبت ان المعدوم الممكن متميز واما ان كل متميز
ثابت فلان التميز صفة ثابتة للمتميز وثبوت الصفة للموصوف فرع ثبوت

الموصوف

الموصوف الوجه الثاني ان الامتناع نفي لانه وصف الممتنع المنفي فلو كان الامتناع
ثابتا لكان الممتنع الموصوف به ثابتا لان ثبوت الصفة فرع ثبوت الموصوف
لكن الممتنع ليس بثابت فلا يكون الامتناع ثابتا واذا لم يكن الامتناع ثابتا
يكون الامكان ثابتا لان احد النقيضين اذا كان غير ثابت يكون الاخر ثابتا
واذا كان الامكان ثابتا يكون المعدوم الممكن المتصف بالامكان ثابتا فثبت
ان المعدوم الممكن ثابت واجيب عن الاول بالنقض الاجمالي تقريره لو كان
الاحتجاج المذكور صحيحا لزم ان يكون الممتنعات والخياليات كبحر من زيبق وجبل
من ياقوت والمركبات التي تتالف من اجتماع الاجزاء وتماسها على وجه مخصوص
ثابتة في الخارج وليس كذلك عندهم وكذلك يلزم ان يكون الوجود ثابتا
في الخارج وليس كذلك عندهم وانما قلنا انه يلزم ذلك لان هذه الامور متميزة
وكل متميز ثابت في الخارج فهذه الامور ثابتة في الخارج والجواب عن
الوجه الاول بالمنع على سبيل التفصيل وهو ان يقال ان اريد بالمتميز التميز
في الذهن فالصغرى مسلمة والكبرى ممنوعة فانه لا يلزم من كون الشيء
متميزا في الذهن ثبوته في الخارج والا يلزم ان يكون الخياليات والممتنعات
والمركبات ثابتة في الخارج وليس كذلك بالاتفاق وان اريد التميز في الخارج
فالكبرى مسلمة والصغرى ممنوعة فان كون المعدوم معلوما ومقدورا ومرادا
لا يقتضي تميزه في الخارج واجيب عن الوجه الثاني بان الامكان والامتناع
من الاعتبارات العقلية لا من الامور الخارجية فلا يلزم من كون احدهما
نفيا كون الاخر ثابتا في الخارج لماهيته قال الخامس في الحال اتفق الجمهور
الجمهور على نفي الحال وقال به القاضي اقول المبحث الخامس في الحال لما فرغ
من بيان ان المعدوم ليس بثابت في الحال شرع في نفي الحال اتفق الجمهور
على نفي الحال وقد عرفت معناه وقال بثبوت الحال القاضي ابو بكر منا وابو هاشم
من المعتزلة وامام الحرمين اولا فانهم اثبتوا واسطة بين الموجود والمعدوم
وسموها بالحال لنا ان بديهة العقل حاكمة بان كل ما يشير العقل اليه فاما
ان يكون له تحقق بوجه ما اولا يكون والاول هو الموجود والثاني هو المعدوم
ولا واسطة بين القسمين اللهم الا ان يفسروا الموجود والمعدوم بغير ما ذكر
فح قد ثبت الواسطة ويصير البحث لفظيا واحتج المثبتون للحال بوجهين الاول

ان الوجود وصف مشترك بين الموجودات ولاشك ان الماهيات مخالفة وبابه
الاشتراك اعني الوجود غير بابه الامتياز فوجود الاشياء مخالف لماهياتها
والوجود ليس بموجود والا لساوى غيره في الوجود لان الوجود وصف
مشترك بين الموجودات ولاشك ان الوجود مخالف للماهيات بوجه ما وبابه الا
الاشتراك غير بابه الامتياز فالوجود المشترك بين الوجود وبين الماهيات
الموجودات مغاير لخصوص ماهية الوجود التي بها الامتياز فيكون للوجود
وجود اخر ويزيد وجوده على ماهيته ويلزم التسلسل ولا معدوم لان المعدوم
مناف للوجود والشيء لا يتصف بمنافيه فيكون الوجود لا موجودا ولا معدوما
وهو وصف للموجود فيكون الوجود وصفا قايما بالموجود وليس بموجود ولا
معدوم فيكون حالا الثاني ان السواد يشارك البياض في اللونية وليس
الاشتراك في الاسم بل في المعنى ويخالفه في فصله المختص به وهو الذي عبر عنه
بالسوادية فان وجد اللونية التي هي الجنس والسوادية التي هي الفصل
المختص به يجب ان يكون احدهما قايما بالاخر لانه لو لم يقم احدهما بالاخر لاستغنى
كل واحد منهما عن الاخر واذا استغنى كل واحد منهما عن الاخر امتنع ان
يلتئم منهما حقيقة واحدة واذا كان احدهما قايما بالاخر لزم قيام العرض
بالعرض وان عدم الجنس والفصل او عدم احدهما لزم تركيب الموجود عن
المعدوم وهو الامتناع والجواب عن الاول ان الوجود موجود قوله لو كان
الوجود موجودا لساوى غيره من الماهيات في الوجود ويخالفها في خصوصياتها
فيكون للوجود وجود اخر ويزيد وجوده على ماهيته قلنا تميز الوجود
عن ساير الموجودات بقيد سلبي وهو ان وجود الوجود ليس بعارض
للماهية بل وجود الوجود عينه ولا يلزم التسلسل ولقايل ان يقول ان الوجود
ليس بموجود في الخارج فان الموجود شيء له الوجود وذلك الشيء اما نفس
الوجود او غيره وكلاهما باطل اما الاول فلامتناع ثبوت الشيء لنفسه لان ثبوت
الشيء لنفسه نسبة تقتضي تغاير المنتسبين واما الثاني فلامتناع ان يكون
الوجود غيره بل الجواب ان الوجود لا يرد عليه هذه القسمة وهي قولنا
اما ان يكون الوجود موجودا او معدوما لامتناع انقسام الشيء الى موصوف
به وعنافيه اذ لا يصح ان يقال السواد اما اسود او ابيض او الضرب

اما مضروب
او ليس بمضروب

الفصل الثالث في الماهية وفيه مباحث الاول ان لكل شيء حقيقة هو بها هو وهي مغايرة لما عداها فالانسانية من حيث هي لا واحدة ولا
كثيرة وان يجاب عن احدهما ... وتسمى المطلق والماهية بلا شرط شيء وان اخذت مع المشخصات واللواحق تسمى مخلوطا والماهية بشرط شيء
وهو موجود في الخارج ... لكونه جزءا منه وان اخذت بشرط العراء عنها تسمى مجردا والماهية بشرط لا شيء
... الا في العقل وان كان كونه ... من اللواحق الان المراد تجرده عن اللواحق الخارجية فالمجرد والمخلوط ...
تباين اخصين تحت اعم ... المطلق ... ضعف ما زعم افلاطون ... من ان لكل نوع شخصا مجردا خارجيا
الا انه الجزء المشترك بين المخلوطات الخارجية منه م ع

اما مضروب او ليس بمضروب ولئن سلم ان الوجود يقبل هذه القسمة فنختار
ان الوجود موجود في الذهن فلا يكون قايما بالموجود في الخارج فلا يكون حالا
والجواب عن الثاني بان اللونية والسوادية موجودتان قايمتان بالجسم
لكن قيام احديهما بالجسم موقوف على قيام الاخرى به ولا نم انه لو لم يكن احديهما
قايمة بالاخرى ليستغني كل منهما عن الاخرى فانه اذا لم يقم احديهما بالاخرى
وكان قيام احديهما بالجسم موقوفا على قيام الاخرى به يكون احديهما محتاجة
الى الاخرى فلا يستغني كل منهما عن الاخرى او احديهما قايمة بالجسم والاخرى
قايمة بالتي قامت بالجسم قوله يلزم قيام العرض بالعرض قلنا مسلم اما امتناع
قيام العرض بالعرض فم او نقول التركيب بين اللونية والسوادية في العقل
وكل منهما موجودة في العقل لا في الخارج فلا يكونان قايمتين بالموجود في الخارج
فان الجنس والفصل والنوع جميعا موجود في الخارج بوجود واحد فان
جعل الجنس والفصل بعينه جعل النوع فلا يكون حالا ... لو كان
التركيب في العقل يلزم ان يكون في الخارج ايضا لان المركب من الجنس والفصل
مركب في الخارج والا يلزم ان يكون صورتان عقليتان مطابقتين لامر بسيط
في الخارج ولقايل ان يقول المركب من الجنس والفصل انما يلزم ان يكون
مركبا في الخارج اذا كان الجنس والفصل ماخوذين من اجزاء خارجية
كالحيوان الناطق واما اذا لم يكن الجنس والفصل ماخوذين من اجزاء خارجية
فلا يلزم ان يكون المركب من الجنس والفصل مركبا في الخارج كجنس العقل
وفصله بان لان ماهية العقل مركبة في الذهن بسيطة في الخارج ولا امتناع
في ان يكون صورتان عقليتان مطابقتين لامر بسيط لا يقال مطابقته لا
لاحديهما ينافي مطابقته للاخرى لانا نقول انما يلزم ذلك لو كان كل منهما مطابقا
له اما اذا كان المجموع مطابقا له فلا قال الفصل الثالث في الماهية اقول
لما فرغ من الفصل الثاني في الوجود والعدم شرع في الفصل الثالث في الماهية
وذكر فيه ثلثة مباحث الاول في نفس الماهية الثاني في اقسامها الثالث في التعين
المبحث الاول في نفس الماهية وبيان مغايرتها لما عداها من اللواحق
وغيرها الماهية مشتقة عما هو وهي ما به يجاب عن السوال بما هو وانما
نسبت الى ما هو لانها تقع جوابا عنه مثلا اذا سيل عن زيد بما هو يجاب

عن هذا السوال هو الحيوان الناطق فالحيوان الناطق هو الماهية لزيد والماهية
تطلق غالبا على الامر المتعقل مثل المتعقل من الانسان والذات والحقيقة و
تطلقان غالبا على الماهية مع اعتبار الوجود والماهية والذات والحقيقة
من المعقولات الثانية فانها عوارض تلحق المعقولات الاولى من حيث هي في العقل
ولم يوجد في الاعيان ما يطابقها مثلا المعقول من الانسان والحيوان يعرض له
انه ماهية وليس في الاعيان شيء هو ماهية بل في الاعيان انسان او فرس او
غير ذلك وكذا الحال في الذات والحقيقة واذا عرفت هذا فنقول ان لكل
شيء اي لكل شيء فرض جزئيا كان او كليا نوعا او جنسا او غيره حقيقة يكون
ذلك الشيء بتلك الحقيقة ذلك الشيء وهي مغايرة لما عداها من العوارض اللاحقة
بها لازمة كانت تلك العوارض او مفارقة مثلا الانسانية من حيث هي انسانية
مغايرة لجميع ما يعرض لها من الاعتبارات لازمة كانت او مفارقة مثل الوجود والعدم
والوحدة والكثرة والكلي والجزئي والعموم والخصوص الى غير ذلك من الا
من الاعتبارات فان الانسان في نفسه لا واحد ولا كثير ولا كلي ولا جزئي
ولا عام ولا خاص اي لا يدخل شيء منها في مفهومه وان لم يخل عنها ولو دخل
احد هذه الاعتبارات في مفهومه لما صدق الانسان على ما ينافيه مثلا لو دخل
الوحدة في مفهومه لما صدق الانسان على الانسان الكثير فالماهية شيء
ومع واحد من هذه الاعتبارات شيء اخر ولا يصدق احد هذه الاعتبارات
عليها الا اذا انضم زايد واما كونها ماهية فبذاتها فان الانسان انسان بذاته
لا لشيء اخر ينضم اليه والانسان واحد لا لذاته بل ينضم صفة الوحدة اليه فالانسان
من حيث هو هو من غير التفات الى ان يقارنه شيء او لا بل يلتفت الى مفهومه
من حيث هو هو يسمى المطلق والماهية بلا شرط شيء فان اخذ الانسان مع
المشخصات واللواحق يسمى مخلوطا والماهية بشرط شيء وهو موجود في الخارج
وكذا الاول اي المطلق موجود في الخارج لانه جزء من المخلوط الموجود في الخارج
وجزء الموجود في الخارج موجود في الخارج وان اخذ الانسان بشرط التجرد
عن المشخصات واللواحق يسمى المجرد والماهية بشرط لا شيء وذلك غير موجود
في الخارج لان الوجود الخارجي ايضا من العوارض وقد فرض تجردها عنها
بل انما يكون في العقل وان كان كونه في العقل من اللواحق الا ان المراد تجريده

عن اللواحق

عن اللواحق الخارجية فالمجرد والمخلوط يتباينان تباين اخصين مندرجين
تحت اعم وهو المطلق وبما ذكرنا من ان المجرد لا يكون في الخارج بل انما هو في العقل
وانه مباين للمخلوط ظهر ضعف ما زعم افلاطون من ان لكل نوع شخصا مجردا
خارجيا باقيا مستمرا ازلا وابدا الا انه الجزء المشترك بين المخلوطات الخارجية
فيكون موجودا في الخارج لانه جزء للمخلوط الموجود في الخارج وجزء الموجود
في الخارج موجود في الخارج ويكون مجردا عن المشخصات لانه قدر مشترك
بين المخلوطات والجزء المشترك بين المخلوطات يمتنع ان يكون مخلوطا لان
المخلوط مكتنف بالمشخصات المانعة من الاشتراك وانه لا يفسد بفساد المخلوطات
وانما ظهر ضعفه بما ذكرنا لان المجرد من المشخصات واللواحق الخارجية
لا يوجد في الخارج والمجرد مباين للمخلوط فلا يكون جزءا له قال الثاني في اقسامها
اقول المبحث الثاني في اقسام الماهية الماهية اما ان تكون بسيطة وهي ما
لا جزء له واما ان تكون مركبة وهي ما له جزء ثم المركبة اما خارجية اي ملتئمة
من اجزاء متميزة في الخارج بان يكون لكل واحد من الاجزاء وجود مستقل
غير وجود الاخر كالانسان المركب من البدن والروح اذا اردنا بالروح
الصورة الحالة في مادة البدن الحافظة له وكالمادة والصورة للجسم وكالمثلث
المركب من السطح والخطوط الثلاثة المحيطة به والاولان مثالان للجوهر المركب
الخارجي والاخر للعرض المركب في الخارج واما عقلية لا يتميز اجزاؤها في الخارج
اي لا يكون لكل منها وجود مستقل بل جعل كل منها جعل الاخر في الخارج
وجعل المركب بعينه في الخارج جعل الاجزاء واما تكون الاجزاء متميزة في العقل
كالمفارقات ان جعلنا الجوهر جنسا فانه يحتاج الى فصل يقومه ولم يتميز
جنسه وفصله في الخارج لان جعلهما وجعل النوع واحد وكالسواد
المركب من اللونية وفصله المختص به الذي عبر عنه المص بالسوادية
فان جنس السواد لا يتميز عن فصله في الخارج لانه لو تميز وجود جنسه
عن وجود فصله في الخارج بان كان كل منهما محسوسا يلزم ان يكون الا
بالسواد احساسا بمحسوسين وهو بط بالضرورة وان كان احدهما محسوسا
والمحسوس هو السواد فيلزم ان يكون احدهما داخلا في طبيعة الاخر وهو محال
وهو لا يتحقق بدونها

فان لم يكن واحد منهما محسوسا فعند اجتماعهما ان لم يحدث هيئة محسوسة لم يكن
السواد محسوسا وان احدثت هيئة محسوسة فتلك الهيئة تحصل بالاجتماع
الجنس والفصل فتكون خارجة عنهما عارضة لهما وتلك الهيئة هي المحسوس فلا يكون
التركيب في السواد المحسوس بل في فاعله وقابله وفيه نظر اذ لا نم انه ان حدث
هيئة محسوسة يلزم ان يكون عارضة لهما وانما يلزم ان لو لم يكن الهيئة
المحسوسة هي مجموع الجنس والفصل وهو مم فانه يجوز ان لا يكون كل منهما
محسوسا بانفراده ويكون بمجموعه هيئة محسوسة حادثة فلا يكون عارضة
لهما بل متقومة بكل منهما فيكون التركيب في نفسها لا في فاعلها وقابلها والحق
ان الجنس والفصل لا يتميزان في الوجود الخارجي اذ لو كان لكل منهما وجود على حدة
يلزم ان لا يكون احدهما محمولا على الاخر بالمواطاة ولا يكونان محمولين على النوع
بالمواطاة اذ يمتنع ان الشيء بعينه هو ما يكون مغايرا له في وجوده وهذا ضرورة
فان احد الموجودين المتغايرين لا يكون هو الاخر فان قيل تغاير الوجود
في الخارج لو اقتضى امتناع الحمل بالمواطاة لكان التغاير في الوجود الذهني
ايضا مقتضيا لامتناع الحمل بالمواطاة فان احد الموجودين المتغايرين
في الذهن لا يكون هو بعينه الموجود الاخر فلا يكون الجنس متميزا عن الفصل
في الوجود الذهني ايضا اجيب بان التمايز في الوجود الذهني يقتضي امتناع
حمل الجنس المقيد بالوجود الذهني على الفصل والنوع ولا يقتضي امتناع حمل
الجنس مع قطع النظر عن وجوده الذهني والخارجي فان قيل يعتبر هذا
في الوجود الخارجي فان الجنس المحمول في الخارج هو الجنس مع قطع النظر عن وجوده
الخارجي اجيب بان اعتبار الجنس مع قطع النظر عن وجوده الخارجي انما هو
في العقل فالاجزاء اما ان تكون متداخلة او متباينة وذلك لان اجزاء الماهية
اما ان يكون بعضها اعم من بعض او لا يكون والاول هي متداخلة كالاجناس
والفصول والثاني متباينة متشابهة كوحدات العشرة او مختلفة معقولة كالهيولى
والصورة للجسم او محسوسة كاعضاء البدن والبلقة من السواد والبياض
وايضا الاجزاء اما ان تكون وجودية باسرها او بعضها وجودية وبعضها
عدمية فان كانت وجودية باسرها فلا يخ اما ان يكون كلها حقيقية او اضافية

او ممتزجة بان يكون بعضها حقيقية وبعضها اضافية فان كان كلها حقيقية
فكما سبق كالهيولى والصورة ووحدات العشرة وان كان كلها اضافية كالاجزاء
الاقرب والابعد فانهما مركبان من اضافة عارضة لاضافة اخرى وان كان
ممتزجة منهما فكسرير الملك فانه مركب من الجسم المخصوص ومن اضافته الى الملك
وان كان بعضها وجوديا وبعضها عدميا كالاجزاء الاول فانه مركب من وجودي
وهو كونه مبدأ للغير وعدمي وهو انه لا مبدأ له قال فروع الاول رتب
على بحث اقسام الماهية فروعا ثلثة الاول للبسيط الثاني للمركب من الاجزاء
المتميزة الثالث للمركب من الاجزاء المتداخلة الاول قيل البسايط غير
مجعولة اذ لو كانت مجعولة لكانت محتاجة الى سبب فيكون ممكنة اذ المحوج
الى السبب هو الامكان لكن لا يكون البسايط ممكنة لان الامكان اضافة
فلا تعرض للبسايط لان الاضافة يقتضي الاثنينية ولا اثنينية في البسايط
اجابه المص بانا لا نم ان البسايط لا يكون ممكنة قوله لان الامكان اضافة
قلنا مسلم قوله فلا تعرض للبسايط قلنا لم قوله لان الاضافة تقتضي الاثنينية
قلنا مسلم وقوله ولا اثنينية في البسايط قلنا ان اراد ان البسايط لا اثنينية
فيها بحسب مقوماتها فمسلم لكن عروض الامكان لا يقتضي الاثنينية بحسب
المقومات لان الامكان اعتبار عقلي يعرض للبسايط بالنسبة الى وجودها
فهو مقتضي للاثنينية باعتبار الماهية والوجود والبسايط لها اثنينية
بهذا الاعتبار ولا يلزم من الاثنينية بهذا الاعتبار التركيب في ذات
البسايط وان اراد ان البسايط لا اثنينية فيها اصلا فممنوع فان
البسايط لها اثنينية باعتبار الماهية والوجود قال الثاني المركب قوله
الفرع الثاني المركب ان قام بنفسه اي لا يفتقر في تقومه الى محل يقومه
استقل احد اجزائه اي يكون قائما بنفسه لا يقوم بمحل وقام الباقي من
من الاجزاء بذلك الجزء المستقل وذلك كالجسم المركب من الهيولى والصورة
فان الجسم قائم بنفسه لانه لا يفتقر الى محل يقوم به فاستقل احد اجزائه
وهو الهيولى بانها لا يكون في محل وقام الصورة بالهيولى لان الصورة
حالة في الهيولى وان قام المركب بغيره قام بذلك الغير جميع اجزائه عند من
لا يجوز قيام العرض بالعرض او قام بعض اجزاء المركب بالغير الذي

قام المركب به والجزء الاخر بالقائم بالغير عند من يجوز قيام العرض بالعرض
وذلك كالحركة السريعة فانها مركبة من الحركة والسرعة قائمة بالجسم فالحركة
قائمة بالجسم والسرعة قائمة بالحركة القائمة بالجسم قال الثالث اقول الفرع
الثالث قيل يجب ان يكون الفصل علة لوجود الجنس لانه لو لم يكن الفصل
علة لوجود الجنس فلايخ اما ان يكون الجنس علة للفصل او لا يكون فان
كان الجنس علة للفصل فيلزم الفصل الجنس وهو ممتنع ضرورة تحقق
الجنس بدون الفصل وان لم يكن الجنس علة للفصل ايضا يلزم ان يستغنى
كل من الجنس والفصل عن الاخر فيمتنع ان يتركب منهما حقيقة واحدة قال
المص ان اردتم بالعلة ما يتوقف عليه الشيء في الجملة اعم من ان يكون تامة او
ناقصة فلا يلزم من علية الجنس الفصل استلزام الجنس للفصل اذ لا يلزم
من العلة الناقصة وجود المعلول وان اردتم بالعلة ما يوجب المعلول اي العلة
التامة فلا يلزم من عدم علية احدهما للاخر استغناء كل واحد منهما عن الاخر
لجواز ان لا يكون احدهما علة تامة للاخر ويكون علة ناقصة له بان يكون
الفصل اشار الا ان الجنس والجنس علة ناقصة له والحق ان الفصل علة
لوجود الجنس على معنى ان طبيعة الجنس في العقل امر مبهم لا يتحصل بنفسه
قابل لان يكون اشياء كثيرة كل واحد من حيث هو هو محتاج الى ان يضيف
اليه الذهن معنى زائدا يتحصل ويتعين به ويكون هو احد هذه الاشياء
وهذه الزائد هو الفصل وعليته بهذا المعنى لا يكن منعها وتوهم كون الفصل
علة لطبيعة الجنس في الخارج خطاء لان الفصل في الخارج بعينه الجنس فلا يكون
علة الجنس والا لزم تقدمه بالوجود عليه فيمتنع ان يكون هو بعينه الفصل قال
الثالثة في التعين اقول المبحث الثالث في التعين الماهية من حيث هي لا تابى
الشركة اي تصورها لا يمنع الشركة والتشخص منها يابى الشركة اي نفس تصوره
يمنع الشركة فيه فاذا لا بد في التشخص من زائد وهو التشخص اي التعين فالتشخص
وهو ما به يمنع تصور التشخص من الماهية وقوع الشركة فيه زائد على الماهية
قال المص ويدل على وجود التشخص في الخارج امران الاول ان التشخص جزء
من التشخص الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود في الخارج
وفيه نظر لانه ان اريد بالتشخص معروض التشخص فلانم ان التشخص جزء له

بل التشخص عارض له ولا يلزم من وجود المعروض في الخارج وجود العارض فيه
وان اريد بالتشخص المجموع المركب من الماهية والتشخص فلانم ان التشخص بهذا المعنى
موجود في الخارج فان التشخص بهذا المعنى من الامور الاعتبارية الثاني لو كان
التعين اي التشخص عدميا لكان عدما لتعين اخر او عدما للاتعين او عدما لغيره
وذلك لان التعين لو كان عدميا لم يكن عدما مطلقا بل مضافا والعدم المضاف
منحصر في الثلثة والثالث بط والا يلزم من وجوده نفي التعين ولم يتحقق غيره
يلزم من وجوده نفي التعين والثاني وهو ان يكون التعين عدما للاتعين يقتضي
ان يكون التعين وجوديا لان اللاتعين عدمي وعدم العدمي وجودي والاول
وهو ان يكون التعين عدما لتعين اخر يقتضي ان يكون احد التعينين وجوديا
والتعين الاخر مماثل له اذ التعين حقيقة واحدة مشتركة بين التعينات
يختلف بالخارجيات دون الفصول فيكونان ثبوتيين قال المص ولقائل
ان يمنع التماثل اذ لو تماثل التعينات لم يتعين التشخص من انضمام التعين الى الماهية
لانه يلزم يكون التعين كليا والماهية كلية وضم الكلي الى الكلي لا يفيد الجزئية
كضم الخواص الى ماهية النوع مثل الانسان الطويل المليح الفاضل المتوطن
في البلدة الفلانية المتكلم بيوم كذا بل اشتراك التعينات في التعين اشتراك الجزئيات
في العارض فلا يلزم تماثل التعينات وايضا لا نم ان التعين اذا كان عدميا
يكون عدما لشيء بل يكون معدوما والمعدوم لا يكون عدما لشيء وايضا لانم ان
اللاتشخص عدمي فان الشيء المعبر عنه بالمعدوم لا يلزم ان يكون عدميا واعتبر
اللامعدوم وعلى تقدير ان يكون اللاتعين عدميا لا يستلزم ان يكون التشخص
وجوديا لان اللاامتناع عدمي والامتناع ايضا كذلك قال وانكره المتكلمون اقول
انكر المتكلمون كون التعين وجوديا زائدا على ماهية المتعين لوجوه ثلثة الاول
انه لو زاد التعين على ماهية المتعين لتشاركت افراد التعين في التعين لانه
اذا كان وجوديا زائدا على ماهية المتعين يكون للتعين ماهية كلية هي تمام حقيقة
التعينات وتمايز التعينات التي هي افراد التعين بتعين اخر لان تمايز الافراد
المتشاركة في تمام الحقيقة بعضها عن البعض بالتعين فيكون للتعين تعين اخر
والكلام في تعين التعين كالكلام في التعين ولزم التسلسل واجيب بان تعين كل
متعين ماهية مخالفة لماهية تعين متعين اخر نوعها منحصر في شخص التعين

والتعين المقول على التعينات مقول عليها قولا عرضيا لا كالماهية المقولة على الماهيات التي هي الجوهر وانواعه والعرض واجناسه كالكم والكيف والاضافة فان الماهية مقولة على الماهيات قولا عرضيا واذا كانت التعينات متخالفة بالذات يكون تمايز بعضها عن البعض بالذات فلا حاجة الى تعينات اخر اخر يمتاز بها بعضها عن بعض فلا يكون للتعين تعينا اخر فلا يلزم التسلسل الثاني لو زاد التعين على ماهية المتعين لكان اختصاص هذا التعين اي تعين الشخص بهذه الحصة من ماهية الشخص يستدعي تميز حصة هذا الشخص من ماهيته عن غيرها من حصص المتعينات والا لكان اختصاص هذا التعين بهذه الحصة دون غيرها من الحصص تخصيصا بلا مخصص لكن تميز الحصة موقوف على اختصاص هذا التعين به فيلزم توقف اختصاص هذا التعين بهذه الحصة على تميزها وتميزها موقوف على الاختصاص فيلزم الدور ونوقض هذا الدليل باختصاص الفصول ببعض الاجناس فانه بعينه جار فيه فلو صح هذا الدليل يلزم الدور في اختصاص الفصول ببعض الاجناس لانه يستدعي اختصاص هذا الفصل بهذه الحصة من الجنس تميز تلك الحصة عن سائر الحصص وتميز تلك الحصة عن سائر الحصص موقوف على اختصاص هذا الفصل بهذه الحصة فيلزم الدور فيمتنع اختصاص هذا الفصل بهذه الحصة لكن اختص هذا الفصل بهذه الحصة فلا يكون هذا الدليل صحيحا وهذا نقض اجمالي لهذا الدليل واجيب عن هذا الدليل على سبيل التفصيل بان اختصاص هذا التعين بهذه الحصة يقتضي تميز الحصة مع الاختصاص لا قبل الاختصاص فلا يلزم الدور الوجه الثالث لو كان التعين وجوديا زائدا على ماهية المتعين فانضياف التشخص الى الماهية يستدعي وجود الماهية لامتناع انضمام الموجود الذي هو التعين الى الماهية التي هي المعدوم فوجود الماهية اما ان يقتضي تعينا اخر فينتقل الكلام اليه ويلزم التسلسل او لا يقتضي وجود الماهية تعينا اخر فيلزم وجود الماهية بدون تعين زائد عليها وهو المطلوب واجيب بان وجود الماهية مع انضياف التعين اليها فلا يلزم التسلسل ولا وجود الماهية بدون التعين وانما يلزم احد الامرين التسلسل او وجود الماهية بدون التعين لو كان انضياف التعين

الى الماهية بعد وجود الماهية واما اذا كان معه فلا **قال** فرع **اقول** فرع على كون التعين وجوديا زائدا على الماهية لما فرغ من بيان ماهية التشخص وانه وجودي اراد ان يشير الى ما به التشخص قال الحكماء الماهية ان اقتضت التشخص لذاتها انحصر نوعها في شخصها لانه لما اقتضت الماهية التشخص كان يمتنع ان يتحقق شخص اخر والا امكن تخلف المعلول عن علته ولان الماهية اذا اقتضت لذاتها التشخص يكون التشخص من لوازم الماهية فلو لم ينحصر نوعها في الشخص لكان شخص اخر وتشخصه من لوازم الماهية والتشخصات متخالفات فيلزم المخالفة بين لوازم الطبيعة الواحدة وهو ممتنع بالضرورة لانه يستلزم انتفاء الملزوم حال كونه متحققا الا اي وان لم يقتض الماهية لذاتها التشخص فيعلل تشخص الماهية بتشخص موادها او باعراض تكتنف بها وذلك لانه اذا لم يقتض الماهية التشخص لذاتها فلا بد من مادة يستند التشخص اليها وذلك لانه اذا لم تقتض التشخص لذاتها فلا بد لتشخصها من علة وتلك العلة لا يجوز ان يكون مباينة لان المباين نسبته الى الكل على السواء وغير المباين اما حال في التشخص او محل له والاول باطل لان المحل سابق على الحال فلا يكون الحال علة لتشخصه فتعين الثاني فيعلل تشخصها بتشخص موادها واعراض تكتنف بها مثل الاين المعين والكيف المعين والوضع المعين وح يجوز تعدد اشخاص الماهية بتعدد المواد فان قيل يجوز ان يكون السبب حالا في محل التشخص لا حالا في التشخص ولا محلا له اجيب بان الحال في محل التشخص يحتاج الى المحل فيستند التشخص الى المحل لاستناد سببه اليه ولهذا قالوا فيعلل تشخصها بتشخص موادها واعراض تكتنف بها لانه علة التشخص الحال والمحل جميعا قيل عليه تشخص المواد وعوارضها ان تعلل بحقايقها لم يتعدد المواد وعوارضها فلم يتعدد اشخاص الماهية التي تعلل تشخصها بموادها واعراضها المكتنفة بها والا اي وان لم تعلل تشخص المواد وعوارضها بحقايقها تعلل تشخص المواد وعوارضها بمواد اخر وينقل الكلام اليها ويلزم التسلسل اجيب بان الشيء الذي لا يقبل التكثر لذاته يحتاج في تكثره الى شيء يقبل

التكثر لذاته وهو المادة واما الشى الذى يقبل التكثر لذاته اعنى المادة فهو لا يحتاج
فى ان يتكثر الى قابل اخر بل انما يحتاج الى فاعل يكثره فقط والحق ان التشخص
اشخاص الماهية الى ارادة الفاعل المختار فان ارادته يقتضى اختصاص كل
مادة بتشخص مناسب لها الفصل الرابع لما فرغ من الفصل الثالث
فى الماهية شرع فى الفصل الرابع فى الوجوب والامكان والقدم والحدوث
وذكر فيه خمسة مباحث الاول فى انها امور عقلية الثانى فى احكام الوجوب
لذاته الثالث فى احكام الامكان الرابع فى القدم الخامس فى الحدوث
المبحث الاول فى ان الوجوب والامكان والقدم والحدوث امور عقلية
لا وجود لها فى الخارج اما الوجوب والامكان فلوجهين الاول ان الوجوب
والامكان لو وجدا لكان نسبة الوجود الى الوجوب بالوجوب ونسبة الوجود
الى الامكان بالامكان ضرورة والا اى وان يكن نسبة الوجود الى الوجوب
بالوجوب ونسبة الوجود الى الامكان بالامكان لكان نسبة الوجود الى الوجوب
بالامكان ونسبة الوجود الى الامكان بالوجوب ضرورة حصر نسبة الوجود
الى الموجود فى الوجوب والامكان فاذا انتفى احدهما تحقق الاخر واذا كان
نسبة الوجود الى الوجوب بالامكان ونسبة الوجود الى الامكان بالوجوب
امكن الواجب ووجب الممكن اما انه امكن الواجب فلان الوجوب اذا كان ممكنا
يكون الواجب ممكنا لان الواجب انما هو واجب بهذا الوجوب الممكن فاذا كان
ما به الشى واجب ممكنا يكون الواجب ممكنا فان قيل الوجوب صفة للواجب
ولا يلزم من امكان الصفة امكان الموصوف فان الصفة لكونها محتاجة الى الموصوف
ممكنة والموصوف جاز ان لا يحتاج الى غيره فلا يكون ممكنا فلا يلزم من امكان
الصفة التى هى الوجوب امكان الموصوف الذى هو الواجب اجيب بان الصفة
اذا كانت ممكنة كان الموصوف من حيث هو موصوف بتلك الصفة ممكنا لانه من حيث
هو موصوف بتلك الصفة يفتقر الى تحقق الصفة الممكنة فيكون من تلك الحيثية
ممكنا والواجب من حيث هو واجب يفتقر الى صفة الوجوب لانه انما هو واجب
باعتبار صفة الوجوب فلو كان الوجوب ممكنا لكان الواجب من حيث هو واجب

فكما

ممكنا فان قيل سلمنا ان الواجب من حيث هو واجب ممكن هذا غير محال لانه يجوز
ان يكون الواجب من هذه الحيثية ممكنا ويكون ذاته واجبا لان امكان الشى
من حيث انه متصف بصفة لا يقتضى امكان ذات الشى قيل لو كان من هذه
الحيثية ممكنا لكان من هذه الحيثية جائز الزوال فيجوز ان يزول وصف
الوجوب عن ذات الواجب فلا يكون الذات واجبة ويلزم امكانه اجيب بانا
لا نم انه اذا كان من هذه الحيثية ممكنا كان من هذه الحيثية جائز الزوال
وانما يلزم ذلك لو لم يكن علة الوجوب هى الذات التى يمتنع زواله وهو مم
فان علة الوجوب هى الذات التى يمتنع زواله فيمتنع زوال الوجوب
وان كان ممكنا لذاته بسبب امتناع زوال العلة التى هى الذات والحق
ان يقال ان كان علة الوجوب هى الذات لزم تقدمها على الوجوب بالوجوب
والوجود فيلزم ان يكون للواجب وجوب اخر او تقدم الوجوب على نفسه
وكلاهما ع وان كان علة الوجوب غير الذات يلزم جواز انفكاك الوجوب
عن الذات فيلزم الامكان واما ان نسبة الوجود الى الامكان بالوجوب
يقتضى ان يكون الممكن واجبا فلان الامكان صفة الممكن واذا كانت
الصفة واجبة يكون الموصوف واجبا فثبت ان نسبة الوجود الى الوجوب
بالوجوب ونسبة الوجود الى الامكان بالامكان فينقل الكلام الى وجوب
الوجوب وامكان الامكان ويلزم التسلسل والاولى ان يقال لو كان الوجوب
موجودا فى الخارج لكان ممكنا لانه صفة والصفة مفتقرة الى الغير الذى
هو موصوفها والمفتقر الى الغير ممكن واذا كان الوجوب ممكنا فله سبب
وسببه اما غير الذات فيجوز انفكاك الوجوب عن الذات فيلزم امكان
الذات واما الذات فيلزم تقدم الذات بالوجوب والوجود على الوجوب
فيلزم ان يكون للواجب وجوب اخر ويلزم التسلسل او تقدم الوجوب
على نفسه وكلاهما محال الثانى ان الوجوب اقتضاء الوجود للذات
اى استحقاقية الذات الوجود لذاته والامكان لا اقتضاء الوجود
بحسب الذات اى لا استحقاقية الوجود لذاته المحوج الى الايجاد السابق

على وجود الممكن وهما متقدمان بالذات على وجود الواجب وعلى وجود الممكن اي
اقتضاء الوجود بالذات الذي هو الوجوب متقدم على وجود الواجب لان
استحقاق الوجود لذاته متقدم على الوجود لذاته وكذا اقتضاء الوجود الذي هو
الامكان متقدم على وجود الممكن لان الامكان والذي هو لا اقتضاء الوجود
محوج الى الايجاد السابق على وجود الممكن فيكون سابقا على الايجاد والمقدم
على المقدم مقدم فلو وجد الوجوب والامكان لزم تقدم الصفة على الموصوف
وهو مح قبل الوجوب والامكان يناقضان الامتناع الذي هو عدمي ضرورة
صدقه على المعدومات فيكون الوجوب والامكان المناقضان للامتناع العدمي
وجوديين اجاب المص بان نقيض ما يكون عدما لموجود خارجي يكون موجودا
لا نقيض الاعتبارات العقلية وقد عرفت ان الوجوب والامكان والامتناع
اعتبارات عقلية واما القدم والحدوث اعتباران عقليان فلان القدم
والحدوث لو وجدا لكان القدم قديما وحدث الحدوث لانه لو لم يكن القدم قديما
والحدوث حادثا على تقدير وجودهما يلزم حدوث القدم وقدم الحدوث
فيلزم حدوث القديم وقدم الحادث وهما محالان واذا كان القدم قديما
والحدوث حادثا ينقل الكلام الى قدم القدم وحدوث الحادث ويلزم التس
قال الثاني في احكام الوجوب لذاته اقول المبحث الثاني في احكام الوجوب
لذاته وهي اربعة الاول ان الوجوب بالذات ينافي الوجوب لغيره اى الواجب
لذاته لا يكون واجبا لغيره لان الواجب لذاته لو كان واجبا لغيره لارتفع
بارتفاع غيره والواجب لذاته لا يرتفع بارتفاع الغير فلا يكون الواجب
بالغير واجبا لذاته الحكم الثاني ان الوجوب الذاتي ينافي التركيب اى الواجب
لذاته لا يجوز ان يكون مركبا لان المركب يلزمه الاحتياج الى الغير لاحتياجه
الى الاجزاء المغايرة للمركب والواجب يلزمه الغناء عن الغير وبين اللازمين
اى الغناء والحاجة منافاة والمنافاة بين اللازمين مستلزمة للمنافاة بين الملزومين
فالواجب لذاته مناف للمركب فان قيل هذا يدل على ان الواجب لذاته مناف
للمركب في الخارج ولا يدل على انه مناف للمركب في العقل فلم لا يجوز ان يكون الواجب

لزا

لذاته مركبا في العقل لا يقال لا يجوز ان يكون في العقل مركبا لان التركيب العقلي
ان كان مطابقا للخارج يلزم التركيب في الخارج والا يلزم الجهل لانا نقول لا نم
ان التركيب العقلي اذا لم يكن مطابقا للخارج يلزم الجهل وانما يلزم الجهل لو حكم
بالتركيب الخارجي ولم يكن في الخارج وهو ممنوع فان التركيب العقلي لا يقتضي
حكم العقل بالتركيب الخارجي والا لكان جهلا بل يقتضي التركيب في العقل فجاز
ان يكون التركيب في العقل ولا يكون في الخارج فلا يحكم العقل بالتركيب الخارجي
لا يقال لو تحقق التركيب في العقل دون الخارج يلزم ان يكون صورتان عقليتان
مطابقتين لشيء بسيط وهو محال اذ مطابقة احدى الصورتين للبسيط يمنع
مطابقة الاخرى اياه لانا نقول انما يلزم هذا على تقدير مطابقة كل من الصورتين
اياه وليس كذلك لان مجموع الصورتين مطابق للبسيط لا كل منهما وهو غير مستحيل
اجيب بان واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في ماهية ذلك الشيء
لان كل ماهية لما سواه مقتضية لامكان الوجود فلو شارك الواجب غيره في ماهية
ذلك الغير يلزم امكانه تع عما يقول الظالمون علوا كبيرا واذا لم يكن مشاركا
لغيره في ماهية من الماهيات لم يحتج في العقل ان ينفصل عن غيره بفصل ذاتي
فلم يكن مركبا في العقل لا يقال لم لا يجوز ان يكون مركبا من امرين متساويين
في العقل ويكون المجموع مطابقا للامر الواحد البسيط في الخارج لانا نقول
ان العقل لا يحتاج في تعقل ذاته التي هي الوجود الخاص الى امرين يقومانه اذ
لا اشتراك لو مع الغير في ذاتي ولا جزء له في الخارج حتى يحتاج في تعقله الى انتزاع الصورتين
من الجزئين فيستحيل تركيبه في العقل مطلقا الحكم الثالث انه لو وجد كون الوجوب
لذاته ثبوتيا لما زاد على الذات لانه لو كان زائدا على الذات يكون وصفا له فيكون
محتاجا الى الذات الذي هو غيره فيكون ممكنا فله سبب وسببه ان كان غير الذات
جاز انفكاك الذات عن الوجوب فيلزم امكان الذات وان كان سببه الذات
يلزم تقدم الذات بالوجوب والوجود على الوجوب ويلزم التسلسل او تقدم الشيء
على نفسه وكلاهما مح وما قيل ان الوجوب نسبة بين الذات وبين الوجود
والنسبة بين الشيئين مفتقرة اليهما فيتاخر عنهما فيزيد على الذات ينافي الغرض المذكور

وهو كون الوجوب لذاته ثبوتيا اى كون الوجوب لذاته نسبة ينافى كونه ثبوتيا
اى موجودا فى الخارج لان النسبة من الاعتبارات العقلية الحكم الرابع ان الوجوب
لذاته لا يكون مشتركا بين اثنين اى لا يكون فى الوجود واجبا الوجود لذاته
وسياتى هذا فى الالهيات قوله فالواجب اذا اتصف بصفات جواب
دخل مقدر تقريرا الدخل انه اذا كان الوجوب لذاته لا يكون مشتركا بين اثنين
يلزم ان لا يتصف الواجب لذاته بصفات زايدة على الذات لانه لو اتصف
بصفات زايدة على الذات لكانت تلك الصفات ممكنة فيجوز زوالها عن الذات
وهو مح تقرير الجواب ان الواجب اذا اتصف بصفات فالوجوب الذاتى للذات
والصفات واجبة لا لذواتها بل بالذات ويمتنع زوالها لامتناع زوال
موجبها وهو الذات الواجبة بالذات قال الثالث اقول المبحث الثالث
فى احكام الامكان لما فرغ من احكام الوجوب شرع فى احكام الامكان وذكر اربعة
احكام منها الحكم الاول ان الامكان هو محوج الممكن الى السبب لان الممكن لما كان
كل من طرفى الوجود والعدم بالنسبة الى ذاته على السواء امتنع وجوده لا لمرجح
فيحتاج الممكن فى ترجح وجوده الى مرجح يرجح وجوده على عدمه والعلم به بديهى
لا يحتاج الى برهان فان كل عاقل اذا تصور الممكن والحاجة حكم بالضرورة
انه محتاج الى مرجح قوله والفرق بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين
ونحوه للالف اشارة الى جواب دخل مقدر تقرير الدخل انا لما عرضنا
هذه القضية على العقل وجدنا التفاوت بينها وبين قولنا الواحد نصف
الاثنين ونحوه فان للاول منهما خفاء بالنسبة الى الثانى والتفاوت بينهما بالخفاء
والظهور يدل على ان الاول غير بديهية تقرير الجواب على الوجه الذى ذكره
المص ان البديهيات قد يقع التفاوت بينها بالجلاء والخفاء للالف وعدمه
فان الالف ببعض البديهيات والاستيناس به يستدعى زيادة جلاء وعدمه
يقتضى خفاء والاولى ان يقال ان البديهيات قد يكون للتصديق بها خفاء
بسبب خفاء التصورات الواقعة فيه وخفاء التصديق بسبب خفاء تصوراته
لا يقدح فى كونه بديهيا فان التصديق البديهى قد يتوقف على تصورات

ظاهرة

بكنهه واعترض على ان الممكن فى ترجح وجوده على عدمه محتاج الى المؤثر من اربعة اوجه
الاول ان الحاجة ليست ثبوتية واذا لم تكن ثبوتية لم يكن الممكن محتاجا الى المرجح
اما ان الحاجة ليست ثبوتية فلوجهين الاول لو كانت الحاجة ثبوتية لكانت ممكنة
لان الحاجة صفة الممكن وصفة الممكن ممكنة واذا كانت ممكنة يكون لها حاجة
اخرى لان كل ممكن له حاجة الى المؤثر وينقل الكلام الى حاجة الحاجة ويتسلسل
الثانى ان الحاجة لو كانت ثبوتية لكانت متقدمة على موصوفها الذى
نسبت الحاجة اليه اى لكانت متقدمة على الممكن الموصوف بالحاجة لتقدم الحاجة
على تاثير المؤثر فى الممكن المتقدم على وجود الاثر الذى هو الممكن وهو مح واما ان
الحاجة اذا كانت عدمية لم يكن الممكن محتاجا الى المؤثر لانه لو كان الممكن محتاجا
لكان متصفا بالحاجة اى يكون الحاجة ثابتة للممكن وثبوت الحاجة للممكن يستلزم
ثبوت الحاجة فى نفسها لان ثبوت الحاجة للممكن اخص من ثبوت الحاجة فى نفسها
وصدق الخاص يستلزم صدق العام ولان الحاجة اذا لم تكن ثبوتية لم تكن محتاجة
الى المؤثر فلا يكون الممكن محتاجا الى مؤثر لان الصفة اذا لم يكن محتاجة الى مؤثر
لم يكن الموصوف محتاجا اليه ولان الحاجة اذا كانت عدمية لم يكن لها علة فلا يكون
الامكان علة للحاجة فلا يكون الممكن محتاجا الى مؤثر الوجه الثانى انه لو كان
الممكن محتاجا الى المؤثر لكان المؤثر موصوفا بالمؤثرية واللازم بط لان
المؤثرية ليست بثبوتية لانها لو وجدت لامكنت لان المؤثرية صفة المؤثر
والصفة ممكنة لاحتياجها الى موصوفها الذى هو غيرها ولان المؤثرية
نسبة بين المؤثر والاثر والنسبة مفتقرة الى المنتسبين واذا كانت المؤثرية
ممكنة يستدعى مؤثرا له مؤثرية اخرى وينقل الكلام اليها ويلزم التسلسل الثالث
لو كان الممكن محتاجا الى المؤثر فتاثير المؤثر فى الممكن اما حال وجود الممكن
فيكون تحصيلا للحاصل وهو مح او حال عدمه فيلزم الجمع بين النقيضين
الرابع لو احتاج الممكن فى وجوده لاجل امكانه الى مرجح لاحتاج الممكن فى عدمه
ايضا لاجل امكانه الى مرجح لكن العدم نفى محض فلا يكون اثر المؤثر واجيب
عن الثلثة الاول وهى الوجوه الدالة على ان الحاجة والمؤثرية ليستا ثبوتيتين
عن الثلث الاول بان

اثنتان منها بدلان على ان الحاجة ليست ثبوتية وواحد منها يدل على ان الموثرية ليست ثبوتية بانه لا يلزم من عدمية الحاجة والموثرية ان لا يكون الذات محتاجا وموثرا اى لا يكون ذات الممكن محتاجا وذات الموثر موثرا فانه لا يلزم من كون الوصف عدميا ان لا يكون الشئ موصوفا به لان ان القول بان العدم ليس امرا ثبوتيا لا يستلزم ان لا يكون الشئ معدوما والحق ان كلا من الحاجة والموثرية امر اعتبارى فان كلا منهما قد يكون معقولا باعتبار ذاته فانه ينظر فيه العقل ويعتبر انه ممكن او هو موجود وقد يكون آلة للعاقل فى تعقله ولا ينظر العاقل فيه بل ينظر به فيما هو آلة لتعقله فيعرف بالحاجة حال الممكن فى انه كيف يترجح وجوده على عدمه وبهذا الاعتبار يكون حاجة للممكن فان تعقل كون الممكن متساوى الطرفين لاجل الامكان يقتضى ثبوت امر فى العقل هو الحاجة وبالموثرية حال الموثر عند تعقل صدور الاثر عنه فان تعقل ذلك يقتضى ثبوت امر فى العقل وهى الموثرية والحاصل ان الحاجة والموثرية اذا نظر العقل بهما الى حال الممكن والموثر يكون بهذا الاعتبار حاجة للممكن و تاثيرا للموثر ولا يوصفان بانهما ممكن او غير ممكن فلا يكون بهذا الاعتبار للحاجة حاجة اخرى وللموثرية موثرية اخرى واذا نظر العقل اليهما لا بان ينظر بهما فى حال الغير بل ينظر اليهما باعتبار ذاتيهما يكونان معقولين ممكنين فيكون للحاجة حاجة اخرى وللموثرية موثرية اخرى ولا يلزم التسلسل لانقطاع التسلسل بانقطاع اعتبار العقل بهذا الوجه واجيب عن الرابع وهو الاعتراض الثالث بان المراد بالتاثير ان وجود الموثر يستتبع وجود الاثر لا ان الموثر يحصل فوجود الاثر فلا يصح الترديد المذكور فانه مبنى على ان الموثر يحصل وجود الاثر وللقائل ان يقول ان اراد بالاستتباع ايجاد الاثر فالترديد المذكور صحيح ولا يسقط الاعتراض وان اراد به ان وجود الاثر يلزم وجود الموثر فلا يلزم ان يكون للموثر تاثير فى الاثر فان اراد غيره فليبين حتى نتصوره اولا ثم نتكلم عليه ثانيا والصواب ان يقال فى الجواب ان اراد بحال وجود الاثر زمان وجوده فنختار ان تاثير الموثر حال وجود الاثر ولا يلزم منه تحصيل

الحاصل

الحاصل وانما يلزم تحصيل الحاصل ان لو كان تاثيره فيه بعد وجوده وانا فى حال وجوده فلا فانه لا يمتنع تاثير الموثر فى الاثر زمان وجود الاثر فان العلة مع معلولها يكون بهذه الصفة اى تاثيرها فيه زمان وجود المعلول وان اراد بحال وجود الاثر مقارنة وجود الاثر لوجود الموثر بالذات اى معيتهما بالذات فنمنع لان وجود المعلول يمتنع ان يكون مع وجود العلة بالذات فان المعلول متاخر بالذات عن العلة فكيف يكون معه بالذات وكذا يتاخر عدم المعلول عن عدم العلة بالذات فيكون الموثر انما يوثر فى الاثر لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم وبعض المتكلمين يقولون الموثر يوثر حال حدوث الاثر فانها ليست بحال الوجود ولا بحال العدم فان قيل فعلى هذا يثبت الواسطة بين الوجود والعدم وهو ممتنع واجيب بانا لم نقل ان للماهية زمانا غير زمان الوجود والعدم حتى يلزم الواسطة بل نقول الماهية من حيث هى غير الماهية الموجودة وغير الماهية المعدومة وان كانت لا تخلو عن احديهما والموثر انما يوثر فى الماهية من حيث هى لا فى الماهية من حيث هى موجودة او معدومة فان قيل اذا كانت الماهية لا تخلو عن احديهما فتاثير الموثر لا يخلو عن احدى الحالتين فيلزم المحذور واجيب بان التاثير وان كان لا يخلو عن احدى الحالتين لكن التاثير فى الماهية المقارنة لاحدى الحالتين لا فى الماهية الموجودة او المعدومة واجيب ايضا عن الاعتراضات الثلث بنقض اجمالى وهو ان العلم بان شيئا ما يوثر فى شى وان شيئا ما يحتاج الى شئ بديهى لا يقبل التشكيك وللمعترض ان يقول لا نم ان العلم بان شيئا ما يوثر فى شئ وان شيئا ما يحتاج الى شئ بديهى فانه لو كان بديهيا لكان مطابقا للواقع واللازم بط فان نقيضه ثابت فى الواقع لما دل عليه الدليل القطعى لا يقال لا نم ان الدليل الذى ذكرتم قطعى حتى يلزم ثبوت النقيض فى الواقع بل هو ما ذكرتم مغالطة لانا نقول ح يحتاج الى بيان غلطه حتى يتبين انه مغالطة غير مفيدة لثبوت النقيض واجيب عن الخامس وهو الاعتراض الرابع بان عدم الممكن ان لم يتصف بالرجحان فلا اشكال لانا قلنا ان رجحان احد طرفى الممكن يستدعى مرجحا فاذا لم يتحقق

عدم علة الوجود

رجحان لم يستدع مرجحا وان اتصف عدم الممكن بالرجحان فلا نم انه يمتنع ان يكون اثرا فان عدم الممكن اذا اتصف بالرجحان جاز ان يكون اثرا ويكون المؤثر فيه على ماسبق من التفسير وهو ان المعنى بالتاثير استتباع المؤثر للاثر ان كان المؤثر مؤثرا فى الوجود يستتبع وجود المؤثر وجود الاثر وان كان مؤثرا فى العدم يستتبع عدم المؤثر عدم الاثر اى يكون المؤثر فى عدم الممكن عدم علة وجود الممكن على معنى ان عدم علة وجود الممكن يستتبع عدم الممكن وقوله على ماسبق من التفسير على ماسبق فى فصل الوجود من ان التجرد لكونه عدميا يحتاج الى عدم علة العروض غير مستقيم اما اولا فلانه لم يذكر فى ذلك الموضع تفسير التاثير واما ثانيا فلانه لم يندفع الشك بمجرد قوله ان التجرد لكونه عدميا يحتاج الى عدم علة العروض لانه يقال تاثير عدم علة وجوده فى عدم الممكن ان كان حال عدم الممكن فيلزم تحصيل الحاصل او حال وجوده فيلزم الجمع بين النقيضين فيحتاج الى تفسير التاثير بالاستتباع حتى يندفع الشك فان قيل ماسبق من التفسير السابق هو ان المراد من التاثير ان وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر لا ان عدم المؤثر يستتبع عدم الاثر اجيب بان المراد ان التاثير فى جانب الوجود هو ان وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر فيعلم منه ان التاثير فى جانب العدم هو ان عدم المؤثر يستتبع عدم الممكن وفى بعض النسخ ان عدم الممكن ان لم يتصف بالامكان فلا اشكال وتقريره انه اذا لم يتصف العدم بالامكان لم يحتج الى مرجح لانه انما احتاج الوجود الى مرجح لامكانه لان علة الحاجة الى المرجح الامكان فالعدم اذا لم يتصف بالامكان لم يتحقق فيه علة الاحتياج الى مرجح فلم يحتج الى مرجح وان اتصف العدم بالامكان جاز ان يكون اثر المؤثر ويكون المؤثر فى عدم الممكن عدم مؤثر الوجود على سبيل الاستتباع وقد عرفت مايرد على الاستتباع فانه ان اراد باستتباع عدم المؤثر عدم الممكن اعدام الاثر فالترديد المذكور صحيح ويتوجه الاعتراض وان اراد به ان عدم الاثر يلزم عدم المؤثر فلا يلزم ان يكون للمؤثر تاثير فى الاثر وان اراد به غيره فليبين حتى نتصوره ولا نم نتكلم عليه ثانيا والصواب

قوله فان قيل الحدوث ليس صفة للوجود هذه معارضة لمقدمة الدليل والجواب المذكور منع لمقدمة من مقدماتها ومنع لمقدمة الدليل الذى اقام على جزء الدليل لكن على هذا كان الظاهر ان يقول ليس الحدوث عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم لكان قوله الحدوث ليس صفة للوجود لكن الامر فيه هين لانه بمنزلة ان يقال مقدمة غير ثابتة بهذا الدليل لانا لا نم انه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم مستندا بكون الحدوث عبارة عن الخروج من العدم الى الوجود وهو متقدم على الوجود فلا يكون صفة له وذلك السند مساو للمنع اذ لا وجه له الا كونه عبارة عنه فتبصر

ان يقال ان عدم الممكن المتساوي الطرفين ليس نفيا محضا وتساوي طرفي وجود الممكن وعدمه لا يكون الا فى العقل ولكون عدم المؤثر ممتازا عن عدم الاثر فى العقل يجوز ان يتعلل عدم الاثر بعدم المؤثر فى العقل ولصعوبة هذا الاشكال وهو لزوم كون العدم محتاجا الى المؤثر على تقدير كون الامكان علة للحاجة قال بعض المتكلمين علة حاجة الممكن الحدوث وقال بعضهم علة حاجة الممكن مجموع الامكان والحدوث وذهب طائفة اخرى منهم الى ان علة الحاجة هى الامكان بشرط الحدوث وليس كذلك لان الحدوث صفة الوجود لان الحدوث عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيكون كيفية للوجود فيكون صفة للوجود المتاخر عن التاثير اى الايجاد المتاخر عن الحاجة الى المؤثر المتاخرة عن علة الحاجة فيكون الحدوث متاخرا عن علة الحاجة بمراتب فلا يكون الحدوث علة للحاجة ولا جزء لعلة الحاجة ولا شرطا لعلة الحاجة قيل الحدوث ليس صفة للوجود فانه عبارة عن الخروج من العدم الى الوجود فلا يكون متاخرا عن الوجود بل يكون متقدما على الوجود اجيب بانه لا يجوز ان يكون الحدوث عبارة عن الخروج من العدم الى الوجود والا ثبت الواسطة بين العدم والوجود لان الخروج من العدم الى الوجود بعد العدم وقبل الوجود ولو سلم ان الحدوث عبارة عن الخروج من العدم الى الوجود حتى يكون متقدما على الوجود لا يجوز ان يكون الحدوث علة للحاجة ولا جزءا لها ولا شرطا لها لان الحدوث بهذا المعنى متاخر عن تاثير المؤثر المتاخر عن الحاجة فلا يكون علة لها ولا جزءا لها ولا شرطا لها لان المتاخر عن الشىء لا يكون شيئا منها وعورض بان الامكان صفة للممكن بالقياس الى وجوده فيكون متاخرا عن الوجود فلا يكون علة للحاجة الى المؤثر المتقدم على الامكان بمراتب اجيب بان الامكان صفة لماهية الممكن من حيث هى من غير اعتبار وجودها وعدمها فلا يكون متاخرا عن وجود الماهية فى الخارج بل عروض الامكان للماهية للماهية من حيث هى يتوقف على اعتبار وجود وعدم لا على اعتبار وجودها وعدمها فان قيل الامكان صفة للممكن والصفة متاخرة فى الوجود عن الموصوف فيكون الامكان

ومع ذلك المرجح لو لم يجب يلزم التساوي لما ذكرنا فيلزم خلاف المفروض والتحكم وبهذا يظهر بطلان ما ذكر في الشق الثاني قوله قدس سره والكلام فيه اي المفروض انه يجب صدور المعلول عن علته التامة دون العلة الناقصة فان العلة الناقصة يمتنع صدوره عنها لما ذكرنا فقوله قدس سره فيلزم ترجيح احد المتساويين بلا مرجح وهو الحدوث في وقت فانه لو كان الحدوث الوجودي في الوقتين على السوية كان حدوثه في احدهما دون الاخر ترجيحا لاحد المتساويين بلا مرجح وهو مع وانقضاء الوقت الاخر الذي لم يحدث له الوجود بل يعدم فيه يلزم ترجيح المرجوح على الراجح ووقوع الشيء بدون علته كما ذكرنا ع

[illegible]

مكان

متاخرا عن وجود الممكن فلا يكون علة للحاجة المتقدمة عليها بمراتب اجيب بان الامكان
من الاعتبارات العقلية فلا يكون متاخرا عن الماهية في الوجود الخارجي
الثاني لا يكون احد طرفيه اه   الحكم الثاني للامكان ان الممكن
لا يمكن ان يكون احد طرفيه اي الوجود والعدم اولى به لذاته لانه لو تحقق اولوية
احد طرفيه لذاته فان امكن طريان الطرف الاخر فاما ان يطرأ لسبب او لا لسبب
فان طرأ الطرف الاخر لسبب فيفتقر اولوية الطرف الذي فرض انه اولى لذاته
الى عدم سبب طريان الطرف الاخر لانه على تقدير وجود سبب طريان
الطرف الاخر يصير الطرف الاخر اولى به والا لم يكن السبب سببا واذا كان
الطرف الاخر اولى به لم يبق اولوية الطرف الاول فيتوقف اولوية الطرف
الاول على عدم سبب الا الطرف الاخر فلا يكون الاولوية لذاته ضرورة
توقفها على عدم سبب طريان الطرف الاخر وان طرأ الطرف الاخر لا لسبب
يلزم ترجيح المرجوح بلا سبب وهو اشد استحالة واقبح عند العقل بالنسبة
الى ترجيح احد المتساويين بلا مرجح وان لم يمكن طريان الطرف الاخر كان الاولى
واجبا فيلزم الانقلاب من الامكان الى الوجوب   الثالث ما لم يتعين
الحكم الثالث للامكان ان الممكن ما لم يتعين صدوره اي ما لم يجب صدوره
عن موثره لم يوجد وذلك التعين يسمى الوجوب السابق وذلك لانه لو لم يجب
صدوره عن موثره لبقي على امكانه اذ لا وجه لامتناعه واذا كان باقيا على الامكان
لم يمتنع الطرف الاخر المقابل له فيحتاج الى مرجح ولا ينتهي الا انه لم فلا بد من الانتهاء
الى الوجوب وهو الوجوب السابق على وجود الممكن لانه وجب اولا فوجد
فاذا وجد الممكن يلحقه بسبب الوجود وجوب اخر لانه اذا وجد في حال وجوده
لا يقبل العدم وما لا يقبل العدم واجب وهو الوجوب اللاحق لانه يلحقه
بعد الوجود فالوجوبان اي السابق واللاحق عرضا للممكن لا من ذاته بل الاول
باعتبار وجود سببه والثاني باعتبار وجوده   الرابع   الحكم
الرابع للامكان هو ان الممكن يستصحب الاحتياج الى الموثر حال بقائه
لان علة حاجة الممكن الى الموثر هو الامكان والامكان حال بقاء الممكن باق

فيكون

فيكون حال بقاء الممكن الاحتياج الى الموثر باقيا وانما قلنا الامكان حالة البقاء
الممكن باق لان الامكان للممكن ضروري لانه لو لم يكن الامكان للممكن ضروريا
لجاز انفكاك الامكان عن الممكن وح يصير الممكن واجبا او ممتنعا فيلزم الانقلاب
وايضا لو لم يكن الامكان للممكن ضروريا لاحتاج الممكن في امكانه الى سبب
فلا يكون الممكن لذاته ممكنا بل اما واجبا او ممتنعا قيل لا يجوز ان يكون الممكن
حال البقاء محتاجا الى الموثر لانه لو احتاج حالة البقاء الى الموثر فلا يخ اما
ان يكون للموثر تاثير في الممكن حالة البقاء او لا يكون فان لم يكن للموثر تاثير
في الممكن حالة البقاء لا يكون هناك اثر لامتناع حصول الاثر بدون التاثير
واذا لم يحصل فيه منه اثر كان مستغنيا عن الموثر فلا يكون محتاجا الى الموثر
هف وان كان للموثر تاثير في الممكن حالة البقاء والتاثير يستدعي حصول الاثر
فالاثر الحاصل منه اما ان يكون هو الوجود الذي كان حاصلا قبل ذلك وهو مح
لامتناع تحصيل الحاصل واما ان يكون الاثر الحاصل امرا متجددا فالحاجة
لذلك الامر المتجدد لا للباقي وقد فرض ان الحاجة للباقي هذا خلف اجاب المص
بان المراد بتاثيره حال البقاء دوام الاثر مع دوام موثره ولا يلزم تحصيل
الحاصل ولا استغناء الباقي وهذا الجواب مبني على تفسير التاثير بالاستتباع
والحق ان يقال في الجواب ان الموثر حال البقاء يفيد اثرا ليس هو الوجود الذي كان
حاصلا قبل ذلك بل امرا متجددا هو بقاء الوجود الذي كان حاصلا قبل ذلك وبه صار
باقيا فلا يلزم ان يكون تاثيره في الباقي حتى يلزم خلاف المفروض فان الباقي
هو الوجود الاول المتصف بصفة البقاء اي الاستمرار فلا يلزم من تاثيره
في امر جديد غير الوجود الاول عدم تاثيره في المطلق لا يقتضي عدم تاثيره
في المقيد   الرابع في القدم اه   المبحث الرابع في القدم والقدم ينافي
تاثير الفاعل المختار لان تاثير الفاعل المختار مسبوق بالقصد والاختيار
والقصد الى ايجاد الشيء مقارن لعدم الاثر لان القصد الى ايجاد الموجود محال
لانه ح يكون تحصيلا للحاصل وهو مح والشيء المعدوم الذي توجه القصد الى تحصيل
وجوده يكون حادثا لانه حدث بعد العدم فتاثير المختار يستلزم حدوث الاثر

في الوجود الاول المتصف بالبقاء لان عدم
تاثيره ص

الأول

وقدم الاثر ينافي حدوثه فقدم الاثر ينافي تاثير المختار ولان منافي اللازم مناف
للملزوم قوله والحكماء اشارة الى جواب دخل مقدر تقريره الدخل ان الحكماء
مع اعتقادهم ان العالم قديم استندوه الى الصانع فلا يكون القدم منافيا للتاثير
الفاعل وتقرير الجواب ان الحكماء انما استندوا العالم مع اعتقادهم قدمه لان الحكماء
لاعتقادهم ان صانع العالم موجب لا مختار حتى انهم لو اعتقدوا ان الصانع
كونه فاعلا مختارا لما جوزوا كونه موجبا للعالم القديم فظهر من هذا انهم
اتفقوا على جواز اسناد القديم الى الموجب القديم وامتناع اسناده الى الفاعل
المختار والحكماء يطلقون اسم المختار على الله لكن لا بمعنى الذي يفسر المتكلمون
الاختيار به فالمتكلمون اتفقوا على نفي القدم عما سوى ذات الله تع وصفاته
قوله والمعتزلة وان انكروا قدم الصفات اشارة الى جواب دخل مقدر تقدير
الدخل انكم ادعيتم اتفاق المتكلمين على نفي القدم سوى ذات الله تع وصفاته
والمعتزلة من المتكلمين وهم ينكرون قدم الصفات فلا يكون اتفاقهم على نفي
القدم عما سوى ذات الله تع وصفاته وتقرير الجواب ان المعتزلة وان
انكروا قدم الصفات لكن قالوا به في المعنى لان المعتزلة اثبتوا احوال الخمسة
الاول لها وهي الموجودية والحيية والعالمية والقادرية والالوهية وهي
اى الالوهية حالة خامسة اثبتها ابو هاشم علة للاحوال الاربع مميزة
للذات لان ذات الباري يشارك سائر الذوات في الذاتية ويتمايز عنها
بصفة الالوهية ولقائل ان يقول اهل السنة لا يعترفون باثبات القدماء
لان القدماء عبارة عن اشياء متغايرة كل واحد منها قديم وهم لا يقولون
بالتغاير لا في الذوات واما في الصفات فلا يقولون بالتغاير ولا في الصفات
مع الذات على ما ذهب اليه ابو الحسن الاشعري والمعتزلة يفرقون بين الثبوت
والوجود ولا يقولون بوجود القدماء والاحوال الخمسة قول ابي هاشم
وحده فانه على الموجودية والحيية والعالمية والقادرية بحالة خامسة
هي الالوهية والمتكلمين ادلة على نفي القدماء منها بيان ان كل ممكن محدث
وذلك يدل على حدوث ما سوى الله تعالى الخامس في الحدوث اه

المبحث الخامس

المبحث الخامس في الحدوث وهو كون الوجود مسبوقا بالعدم ويسمى حدوثا زمانيا
وقد يعبر عن الحدوث بالحاجة الى الغير ويسمى حدوثا ذاتيا وكل ممكن موجود
فهو حادث حدوثا ذاتيا لان كل ممكن موجود يتقدم لا استحقاقية وجوده
بالذات على وجوده وذلك لان الممكن الموجود موجود بالغير والموجود
بالغير لو اعتبر ذاته من حيث هي منفردة عن الغير لا يستحق الوجود ولا انه
يستحق اللاوجود فان اللاوجود ايضا له بالغير واما وجوده فهو بحسب الغير
فلا استحقاقية وجوده من ذاته ووجوده من الغير فيكون لا استحقاقية
الوجود التي هو حال من ذاته قبل وجوده الذي هو حال من غيره قبلية
بالذات لان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته لان حال
الشيء بحسب ذاته لازم ذاته وارتفاع اللازم يستلزم ارتفاع الملزوم
وارتفاع الذات يستلزم ارتفاع الحال الذي يكون بحسب الغير واما
ارتفاع الحال الذي يكون بحسب الغير لا يقتضي ارتفاع الحال الذي يكون
بحسب الذات فيكون وجود الممكن الموجود بالغير مسبوقا بلا استحقاقية
الوجود سبقا ذاتيا ولا استحقاقية الوجود غير الوجود فيكون وجود
كل ممكن موجود بالغير مسبوقا بغيره سبقا ذاتيا وهذا هو الحدوث
الذاتي فكل ممكن موجود فهو حادث حدوثا ذاتيا قال الحكماء الحدوث
بالمعنى الاول وهو كون الوجود مسبوقا بالعدم المسمى بالحدوث الزماني
يستدعي تقدم مادة ومدة اما الاول وهو كون الحدوث يستدعي تقدم
مادة فلان امكان الحدث موجود قبل وجوده وذلك لان كل حادث
فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود لانه لو لم يكن قبل وجوده ممكن الوجود
لزم ان يكون قبل وجوده واجب الوجود او ممتنع الوجود ضرورة انحصار
الشيء في هذه الثلثة فاذا انتفى احدها يلزم ان يتحقق احد الاخرين فيلزم
انقلاب فلان امكان وجوده حاصلا قبل وجوده وليس ذلك الامكان هو قدرة
القادر عليه لان السبب في كون المحال غير مقدور عليه كونه غير ممكن في نفسه
والسبب في كون غير المحال مقدورا عليه كونه ممكنا في نفسه فلولا ان الامكان

تحت قدرة القادر عليه لكان اذا قيل فى الحال انه غير مقدور عليه لانه غير ممكن فى نفسه فقد قيل انه غير مقدور عليه لانه غير مقدور عليه فى نفسه وانه غير ممكن فى نفسه لانه غير ممكن فى نفسه وهذا هذر فقد بان ان الامكان غير كون القادر عليه قادرا وليس الامكان شيئا معقولا بنفسه يكون وجوده لا فى موضوع بل هو امر اضافى يكون للشئ بالقياس الى وجوده لا نتفاء الجسم يكون اولا لقياس الى صيرورته شيئا اخر كانتفاء الجسم يمكن ان يصير ابيض فيكون الامكان امرا معقولا بالقياس الى شئ اخر فهو امر اضافى والامور الاضافية اعراض والاعراض لا يوجد الا فى موضوعاتها فاذن الحادث يتقدمه امكان وجوده وموضوع الامكان الذى هو عرض وذلك الامكان قوة للموضوع بالنسبة الى وجود ذلك الحادث فيه فهو فى قوة وجوده والموضوع موضوع بالقياس الى الامكان الذى هو عرض فيه وموضوع بالقياس الى الحادث ان كان الحادث عرضا او مادة بالقياس الى الحادث اما كان الحادث جوهرا واياما كان فالحادث مسبوق بمادة لان الموضوع هو الجسم ولا ينفك الجسم عن المادة واما الثانى وهو ان امكان الحدث يستدعى تقدم مدة فلان الحادث عدمه قبل وجوده والقبلية بالاستقراء منحصرة فى خمس الاول القبلية بالعلية وهى قبلية المؤثر الموجب على معلوله كقبلية حركة الاصبع على حركة الخاتم الثانى القبلية بالطبع وهى كون الشئ بحيث يحتاج اليه شئ اخر ولا يكون مؤثرا موجبا له كقبلية الواحد على الاثنين وهما يشتركان فى معنى واحد وهو القبلية بالذات والمعنى المشترك هو ان يكون الشئ محتاجا الى اخر فى تحققه ولا يكون الآخر محتاجا الى ذلك الشئ والمحتاج اليه هو قبل بالذات ثم لا يخلو اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذى بانفراده يعطى وجود المحتاج اولا فالمحتاج اليه بالاعتبار الاول قبل بالعلية وبالاعتبار الثانى قبل بالطبع الثالث القبلية بالزمان وهى ان يكون المتقدم قبل المتأخر قبلية لا يجامع القبل فيها مع البعد كقبلية الاب على الابن الرابع القبلية بالرتبة وهو ان يكون الترتيب معتبرا فيها والرتبة

اما حسية كقبلية الامام على المأموم او عقلية كقبلية الجنس على النوع اذا ابتدا من الجانب الاعلى الخامس القبلية بالشرف كقبلية العالم على المتعلم واقسام القبلية عند الحكماء هى هذه الخمسة والحصر استقرائى وقبلية عدم الحادث على وجوده ليست بالعلية ولا بالطبع لان عدم الشئ ليس بعلة لوجوده ولا بالشرف لان عدم الشئ ليس له شرف بالنسبة الى وجوده ولا بالرتبة لانها اما وضعية وليس لعدم الحادث وضع ومكان واما طبيعية وليس فى طبع عدم الحادث ان يكون قبل فهى اذن بالزمان فثبت ان الحدوث بالمعنى الاول يستدعى تقدم مدة واجيب عن الاول بان الامكان عدمى فلا يستدعى قبل وجود الحادث محلا موجودا فى الخارج وقيل ان الامكان عقلى متعلق بشئ خارجى فمن حيث تعلقه بالشئ الخارجى ليس بموجود فى الخارج اذ ليس فى الخارج شئ هو امكانه بل امكان وجوده فى الخارج ولتعلقه بذلك الشئ يدل على وجود الشئ فى الخارج وهو موضوعه واجيب بانا لا نم انه بسبب تعلقه بالشئ الخارجى يدل على وجود موضوعه فى الخارج وانما يلزم ذلك لو كان فى الخارج متعلقا واما اذا كان تعلقه فى الذهن فلا فقيل امكان الحادث لا يجوز ان يكون حالا فيه لان الحادث قبل وجوده يمتنع ان يكون محلا لشئ ولا يجوز ان يكون حالا فى غيره لان نعت الشئ لا يكون حالا فى غيره واورد عليه بان امكان الحادث قبل وجوده حال فى موضوعه فانه لما كان الحادث وجوده متعلقا بالموضوع كان امكان وجوده ايضا متعلقا بالموضوع فيكون صفة للموضوع من حيث هو متعلق به وصفة للحادث من حيث انه الموجود بالقياس اليه ولما كان وجود الحادث لم يكن الا متعلقا بغيره لم يمتنع ان يقوم امكانه بذلك الغير وللقائل ان يقول اذا جاز ان يكون محل امكان الحادث الموضوع باعتبار انه قابل له فلم لا يجوز ان يكون محل امكان الحادث الفاعل باعتبار انه فاعل له بل هذا اولى لان نسبة الفاعل الى وجود المعلول اقوى من نسبة القابل الى وجوده لا يقال لو كان الامكان قائما بالفاعل لما كان القدرة معللة به لانه يكون الامكان عبارة عن قدرة القادر لانا نقول كون الامكان قائما بالفاعل لا يقتضى ان يكون عين قدرة القادر

فان كون الفاعل بحيث يمكن ان يصدر عنه الحادث غير كونه قادرا عليه لان
كونه قادرا عليه معلل بكونه بحيث يمكن ان يصدر عنه الحادث واجيب
عن الثاني وهو ان الحدوث بالمعنى الاول يستدعي تقدم مدة بان القبلية
غير منحصرة فيما ذكرتم فان القبلية قد يكون بغير ذلك وذلك كقبلية بعض اجزاء
الزمان على بعض فانها ليست بالزمان اذ يمتنع ان يكون للزمان زمان اخر
ولا بالعلية اذ ليس بعض اجزاء الزمان علة لبعض ولا بالطبع كذلك
ولا بالشرف ولا بالرتبة لانها اما وضعية وليس للزمان وضع واما طبيعية
وليس في طبع بعض اجزاء الزمان ان يكون قبل بعض هذا ما قالوه والحق
ان قبلية بعض اجزاء الزمان على بعض عائدة الى القبلية الزمانية لان
القبلية الزمانية لا تقتضي ان يكون كل من القبل والبعد في الزمان غيرهما
بل القبلية الزمانية يقتضي ان يكون القبل قبل البعد قبلية لا يجامع
مع القبل فيها مع البعد واجزاء الزمان بعضها بالنسبة الى البعض
كذلك فيكون قبلية بعضها على البعض بالزمان لكن ليس بزمان زايد
على القبل بل بزمان هو نفس القبل وايضا يجوز ان يكون قبلية بعض
اجزاء الزمان على البعض بالرتبة فان الامس قبل اليوم بالرتبة اذا ابتدا
من طرف الماضي والصواب ان يقال في الجواب ان اردتم بكون عدم الحادث
قبل وجوده بالزمان كونه قبله بزمان موهوم مفروض فمسلم وان اردتم به
كونه قبله بزمان محقق موجود فممنوع وما ذكرتم في بيانه لا يفيد ذلك

الفصل الخامس في الوحدة والكثرة وفيه مباحث

المبحث الاول

في حقيقة الوحدة والكثرة الوحدة لا يمكن تعريفها بحسب الحقيقة لان
تصورها بديهي اذ كل احد يعرف ان شيئا واحدا انسان او فرس او غير ذلك
من غير افتقار الى اكتساب والتعريف الذي ذكره المص بحسب اللفظ
لا بحسب الحقيقة والا يدور لانا اذا قلنا الوحدة هو كون الشيء بحيث لا ينقسم
الى امور متشاركة في الماهية فقد قلنا ان الوحدة هو كون الشيء بحيث
لا يتكثر ضرورة فقد اخذنا الكثرة في تعريف الوحدة والكثرة لا يمكن

تعريفها

تعريفها الا بالوحدة لان الوحدة مبدأ الكثرة ومنها وجودها وماهيتها
ولكنا اي تعريف تعرف الكثرة به يستعمل فيه الوحدة مثل الكثرة هو المجتمع
من الوحدات والكثرة تعد بالواحد وغير ذلك والوحدة اعرف عند العقل
من الكثرة لانها مبدأ الكثرة والعقل يعرف المبدأ اولا والتعريف الذي
ذكره شامل للوحدة الحقيقية وهو كون الشيء بحيث لا ينقسم اصلا كالواجب
والنقطة وللوحدة الاضافية وهو كون الشيء بحيث ينقسم لكن لا ينقسم
الى امور متشاركة في الماهية كالانسان الذي ينقسم الى اليد والرجل والرأس
فان هذه الامور غير متشاركة في تمام الماهية واما ما ينقسم الى الامور
المتشاركة في الماهية كالجماعة المنقسمة الى افراد متشاركة في الماهية فكونه
كذلك ليس بوحدة بل هو الكثرة المقابلة للوحدة فالكثرة هو كون الشيء
بحيث ينقسم الى امور متشاركة في الماهية كالجماعة المذكورة ثم الوحدة
مغايرة للوجود والماهية لانها لو كانت عين الوجود او عين الماهية
لكان مفهوم الواحد من حيث هو واحد مفهوم الموجود من حيث هو
موجود او مفهوم الانسان من حيث هو انسان وليس كذلك فان الكثير من حيث
هو كثير موجود وانسان وليس بواحد من حيث هو كثير وان كان يعرض
له الواحد ايضا اذ يقال للكثرة انها كثرة واحدة ولكن لا من حيث هي كثرة
وكذا الكثرة مغايرة للوجود والماهية فان الكثرة لو كانت عين الوجود
او عين الماهية لكان مفهوم الكثير من حيث هو كثير مفهوم الموجود من حيث
هو موجود او مفهوم الانسان من حيث هو انسان والوحدة ثابتة في الخارج
لان الوحدة جزء من الواحد الموجود وجزء الموجود موجود فلان الوحدة
لو كانت عدمية لم يكن عدما مطلقا بل عدما مضافا ولا يجوز ان يكون عدما
لغير الكثرة لان عدم غير الكثرة يجوز ان يجتمع فيه الوحدة والكثرة فيلزم
اجتماع المتقابلين وهو محال واذا لم يكن عدما لغير الكثرة تعين ان يكون
عدما للكثرة والكثرة مجموع الوحدات العدمية فيكون عدمية فيكون النقيضان
اي الوحدة والكثرة عدميتين وهو محال لانه يجب ان يكون احد النقيضين

وجوديا اذ لا تقابل بين العدميين فثبت ان الوحدات وجودية والكثرة مجموع الوحدات
الوجودية فيكون الكثرة ايضا وجودية والجواب عن الاول انه ان اراد بالواحد
الموجود المجموع المركب من الواحد والموجود فلا نم ان الواحد الموجود موجود
حتى يلزم ان يكون الوحدة التي هي جزءه ايضا موجودا وان اراد بالواحد
الموجود معروض الوحدة فسلم انه موجود ولكن لا نم ان الوحدة جزء له
بل الوحدة عارضة له والجواب عن الثاني انه يجوز ان يكون النقيضان
عدميين على ان الوحدة ليست نقيضا للكثرة فانه لا تقابل بين الوحدة والكثرة
بالذات وعورض الدليل الدال على ان الوحدة وجودية بان الوحدات
لو كانت وجودية لكانت متشاركة في كونها وحدات ومتميزة بخصوصيات
فيكون للوحدات وحدات وينقل الكلام الى وحدات الوحدات ويلزم التسلسل
في الامور الموجودة المرتبة وهو مح والحق ان الوحدة والكثرة ليستا من الموجودات
العينية بل هما من الاعتبارات العقلية اما الوحدة فلانها لو كانت موجودة
عينا لكانت شيئا واحدا من الاشياء فلها وحدة ولوحدتها وحدة
ويلزم التسلسل في الامور المرتبة الموجودة مع ان الكلام في الوحدة التي هي من الاعتبارات العقلية
يعقلها العقل عند عدم الانقسام الى امور متشاركة في الماهية واما الكثرة
فلانها تكون حاصلة من الوحدات التي هي اعتبارية فرع الوحدة
تقابل الكثرة لامتناع اجتماعهما في موضوع واحد من جهة واحدة ولكن
الوحدة لا تقابل الكثرة لذاتها بل بالعرض واما ان الوحدة لا تقابل الكثرة
لذاتها فلانه ليس بين حقيقة الوحدة والكثرة تقابل باحد اصناف التقابل
الاربعة تقابل السلب والايجاب وتقابل العدم والملكة وتقابل التضاد
وتقابل التضايف اما تقابل الايجاب والسلب فلان الوحدة مقومة للكثرة
ولا شيء مما هو مقابل بالسلب والايجاب مقوم لمقابله واما تقابل العدم
والملكة فلان الوحدة موجودة في الكثرة مقومة لها والملكة لا تكون
موجودة في العدم حتى يكون العدم يتألف من ملكات مجتمعة فلا تكون
الوحدة ملكة للكثرة وكذلك لا تكون الملكة هي الكثرة اذ الملكة لا يتركب

من اعدامها فلا

[stamp]

من اعدامها فلا يكون بينهما تقابل العدم والملكة والمصنف نفى تقابل السلب والايجاب
والعدم والملكة عن الوحدة والكثرة بوجه واحد وهو ان كلا من تقابل السلب
والايجاب والعدم والملكة يقتضي ان يكون احد المتقابلين عدم الاخر وليس
احدهما اي الوحدة والكثرة عدم الاخرى واما تقابل التضاد والتضايف
فلان الوحدة ليست ضدا للكثرة ولا مضايفا لها لان الكثرة متقومة بالوحدة
ولا شيء من الضد والمضايف بمقوم الاخر ومما يدل على ان الوحدة ليست
بضد للكثرة ان شرط الضدين وحدة موضوعهما وموضوع الوحدة غير موضوع
الكثرة ومما يدل على ان الوحدة ليست بمضايفة للكثرة ان الكثرة لا يتعقل
ماهيتها بالقياس الى الوحدة وان كان تعقل ماهيتها بالوحدة فانه
فرق بين ان يعقل الشيء بالقياس الى غيره وبين ان يعقل به والمعتبر
في التضايف هو الاول والوحدة ايضا لا تعقل بالقياس الى الكثرة وشرط
التضايف ان يكون تعقل كل من المتضايفين بالقياس الى الاخر واما ان
الوحدة تقابل الكثرة بالعرض فلان الوحدة مكيال للكثرة والكثرة مكيلة معدودة
بها والمكيال مقابل للمكيل مضافا اليه وكذا المكيل بالقياس الى المكيال وان
تعقل المكيل بالقياس الى تعقل المكيال وبالعكس والمكيالية والمكيلية خارجتان
عن حقيقة الوحدة والكثرة عارضتان لهما فالتقابل بين الوحدة والكثرة
باعتبار عروض المكيالية والمكيلية الثاني في اقسام الواحدات
البحث الثاني في اقسام الوحدات الواحد ان منع نفس تصور مفهومه
عن حمله على كثيرين فهو الواحد بالشخص كهذا الانسان وان لم يمنع نفس
تصور مفهومه عن حمله على كثيرين فهو واحد من وجه كثير من وجه لامتناع ان
ان يكون الشيء الواحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا معا فجهة الواحدة
وان كانت نفس ماهية تلك الكثرة فهو الواحد بالنوع كافراد الانسان
فان فيها جهة وحدة وهو الانسان وجهة كثرة وهي الاشخاص وجهة الوحدة
نفس ماهية تلك الكثرة وهو مقول على كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب
ما هو وان كانت جهة الوحدة جزءا من ماهية الكثرة فهو الواحد بالجنس

ان كانت جهة الوحدة مقولة في جواب ما هو على كثيرين مختلفين بالحقيقة
وان لم يكن جهة الوحدة مقولة على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو
فهو الواحد بالفصل والاول كانواع الحيوان المتحدة بالجنس وهو الحيوان
والثاني كافراد الانسان المتحدة بالفصل وهو الناطق وان كانت جهة
الوحدة خارجة عن ماهية الكثرة فهو الواحد بالعرض اما واحد بالمحمول
كاتحاد القطن والثلج في البياض واما واحد بالموضوع كاتحاد الكاتب
والضاحك في الانسان والواحد بالشخص ان لم يكن يقبل القسمة
اصلا فان لم يكن له مفهوم سوى كون الشيء بحيث لا ينقسم الى امور
متشاركة في الماهية فهو الوحدة الشخصية وان كان له مفهوم سواه فاما ان يكون
ذا وضع فهو النقطة او لا يكون ذا وضع فهو المفارق كالنفس والعقل
وان كان الواحد بالشخص قبل القسمة وتشابهت اجزاؤه في الحقيقة فهو
الواحد بالاتصال كالبسيط والمقادير اي الخط والسطح والجسم التعليمي
وان لم يتشابه اجزاؤه في الحقيقة فهو الواحد بالاجتماع كالشخص الانساني
المنقسم الى اعضائه وقد يقال الواحد بالاتصال لمقدارين متلاقيين
عند حد مشترك كضلعي الزاوية وقد يقال الواحد بالاتصال لمقدارين
يتلازم طرفاهما بحيث يلزم من حركة احدهما حركة الاخر كعضوين متلاقيين
يتلازم طرفاهما بحيث يلزم من حركة احدهما حركة الاخر وايضا الواحد بالشخص
ان حصل له جميع ما يمكن له فهو الواحد التام وان لم يحصل له جميع ما يمكن له
فهو الواحد الغير التام والتام اما طبيعي كزيد او وضعي كدرهم او صناعي
كبيت والوحدة في الوصف العرضي والذاتي يتغاير اساميها بتغاير
المضاف اليه فان الاتحاد في النوع كاتحاد زيد وعمرو في الانسانية
يسمى مماثلة وفي الجنس كاتحاد الانسان والفرس في الحيوان يسمى مجانسة
وبالعرض ان كان في الكم كاتحاد ثوبين في الطول يسمى مساواة وان
كان في الكيف كاتحاد الجسمين في اللون نحو اتحاد الانسان الاسود
والفرس الاسود في السواد يسمى مشابهة وان كان في المضاف كاتحاد

من الاجزاء

زيدوعمرو

زيد وعمرو في بنوة بكر يسمى مناسبة وان كان في الشكل كاتحاد النار
والهواء في الكرية يسمى مشاكلة وان كان في الوضع بان لا يختلف البعد
بينهما كاتحاد سطح محدب كل فلك وسطح مقعره يسمى موازاة وان كان
في الاطراف كاتحاد طاسين في الاطراف فانه عند انكباب احدهما
على الاخر تطابقت اطرافهما يسمى مطابقة   الثالث في اقسام الكثير
لما فرغ من المبحث الثاني في اقسام الوحدات شرع في المبحث الثالث في اقسام
الكثير كل شيئين هما متغايران وقال مشايخنا اي مشايخ اهل السنة الشيئان
ان استقل كل واحد منهما بالذات والحقيقة بحيث يمكن انفكاك كل واحد منهما
عن الاخر بان لا يكون احدهما قائما بالاخر ولا متقوما له فهما غيران كالاب
والابن فانه استقل كل واحد منهما بالذات بحيث يمكن انفكاك كل منهما
عن الاخر فان الاب والابن وان لم يمكن انفكاك احدهما عن الاخر بحسب
تعقل وصف الابوة والبنوة لكن امكن انفكاك كل منهما عن الاخر بحسب
الذات والا اي وان لم يستقل كل منهما بالذات بحيث لا يمكن انفكاك
كل منهما عن الاخر فان كان احدهما قائما بالاخر فهما الصفة والموصوف
والقائم هو الصفة وما قام به هو الموصوف كالسواد مع الجسم وان كان
احدهما متقوما للاخر فهما الكل والجزء كالانسان والحيوان فانه لا يمكن انفكاك
كل منهما عن الاخر واحدهما وهو الحيوان مقوم للاخر وهو الانسان فالانسان
هو الكل والحيوان هو الجزء وبهذا الاصطلاح قال مشايخنا الصفة مع الذات
لا هو ولا غيره اما انها ليست هو فظاهر واما انها ليست غير الذات لان
الصفة قائمة بالذات وعلى الاصطلاح الاول وهو ان كل شيئين متغايران
فالغيران ان اشتركا في تمام الماهية فهما المثلان كزيد وعمرو فانهما اشتركا في تمام
الماهية الذي هو الانسان والا اي وان لم يشترك الغيران في تمام الماهية
فهما المختلفان ثم المختلفان متلاقيان ان اشتركا في موضوع كالسواد والحركة
فانهما يعرضان الجسم والجسم موضوع لهما وهما محمولان على الجسم بالاشتقاق
اذ يقال الجسم متحرك والجسم اسود ثم المتلاقيان متساويان ان صدق كل واحد

ان صح

منهما على كل ما صدق عليه الاخر كالانسان والناطق ونقيضاهما ان صدق واحد منهما
على بعض ما صدق عليه الاخر ومن الضرورة ان يصدق الاخر ايضاً على بعضه
فان صدق الاخر على جميع افراده فالصادق على جميع افراد الاخر اعم مطلقا
والذي لم يصدق الا على بعض الاخر اخص مطلقا كالحيوان والانسان
فان احدهما وهو الانسان يصدق على بعض الاخر وهو الحيوان والحيوان
يصدق على جميع افراد الانسان فالحيوان اعم مطلقا والانسان اخص مطلقا
والا اى وان لم يصدق احدهما على جميع افراد الاخر بل كل منهما يصدق
على بعض ما صدق عليه الاخر فكل واحد منهما اعم من الاخر من وجه واخص
من وجه كالحيوان والابيض والمختلفان متباينان ان لم يشتركا فى الموضوع
أو المتباينان متقابلان ان امتنع اجتماعهما فى موضوع واحد من جهة واحدة
فى زمان واحد وقد اعتبر وحدة الموضوع والزمان ليندرج فيه تقابل
التضاد فانه لا يمتنع اجتماع ضدين فى موضوعين ولا فى موضوع واحد
لكن فى زمانين واعتبر وحدة الجهة ليندرج فيه تقابل المتضايفين فانه
يمكن عروضهما لشخص واحد فى زمان واحد لكن من جهتين لا من جهة
واحدة كالابوة والبنوة فانهما قد يعرضان لشخص واحد لكن من جهتين
والتقابل اربعة انواع تقابل الضدين وتقابل المتضايفين وتقابل
العدم والملكة وتقابل السلب والايجاب وذلك لان المتقابلين اما وجوديان
او احدهما وجودى والاخر عدمى فان كان المتقابلان وجوديين
وامكن تعقل احدهما مع الذهول عن الاخر فهما ضدان كالسواد والبياض
والتقابل بينهما تقابل الضدين فان لم يمكن تعقل احدهما مع الذهول
عن الاخر فهما متضايفان والتقابل بينهما تقابل المتضايفين كالابوة والبنوة
فان كان احد المتقابلين وجوديا والاخر عدميا فان اعتبر كون الموضوع
مستعدا للاتصاف بالوجودى بحسب شخصه كالعمى والبصر بالنسبة الى الشخص
الانسانى او بحسب نوعه كعدم اللحية عن المرأة او بحسب جنسه كعدم
البصر بالنسبة الى العقرب فعدم وملكة حقيقيان وان اعتبر كون
لانه من حيث انه حيوان يكون بصيرا

الموضوع

الموضوع مستعدا للاتصاف بالامر الوجودى فى وقت يمكن اتصافه به فهما
ملكة وعدم مشهوريان كعدم اللحية عن انسان فى سن من شانه اللحية
وان لم يعتبر كون الموضوع مستعدا للاتصاف بالامر الوجودى لا بحسب
شخصه ولا بحسب نوعه ولا بحسب جنسه ولا فى وقت يمكن اتصافه به فسلب
وايجاب كقولك زيد بصير زيد ليس ببصير وتقابل السلب والايجاب
راجع الى القول او العقد اى يكون المتقابلان فيهما اما فى القول كالذكر
او فى العقد والتصور كمعناه ولا تحقق لواحد من المتقابلين فى تقابل
الايجاب والسلب فى الخارج فانه ليس فى الخارج شئ هو الايجاب او السلب
بل هما من العقود العقلية الواردة على ما فى العقل من النسبة الثبوتية
او السلبية والقول الدال عليهما فان قيل الايجاب والسلب لا يكونان
من قضيتين يكونان من مفردين كالفرس واللافرس فلا يكون تقابل الايجاب
والسلب راجعا الى القول والعقد اجيب بانه ما لم يعتبر صدق الفرس واللافرس
على موضوع واحد لم يتصور التقابل بينهما فيكون راجعا الى القول والعقد
فان قيل لا نم انحصار التقابل فى الانواع الاربعة التى ذكرتم لجواز ان يكون
التقابل بين عدميين اجيب بان العدميين لا تقابل بينهما اذ العدم المطلق
لا يقابل العدم المطلق لامتناع كون الشئ مقابلا لنفسه ولا العدم المضاف
لكونه مجامعا له والعدم المضاف لا يقابل العدم المضاف لصدقهما على كل موجود
هو غير الموجودين الذين هما عدميا فان قيل التقابل بين العدميين واقع
كتقابل العمى واللاعمى فانه لا يجوز اجتماعهما فى موضوع واحد فى زمان
واحد من جهة واحدة اجيب بان اللاعمى الذى هو سلب العمى انما يكون اذا انتفى
العمى وانتفاء العمى بانتفاء عدم البصر او بعدم قابلية الموضوع فان كان الاول
يكون سلب عدم البصر هو بعينه البصر فيكون التقابل بينهما تقابل العدم
والملكة ولا اعتبار بحرف السلب فى اللاعمى وان كان الثانى يكون اللاعمى
عبارة عن سلب قابلية المحل فيكون التقابل الايجاب والسلب فلم يتحقق بينهما تقابل
تقابل بين العدميين قيل ان الحكماء اشترطوا فى الضدين ان يكون بينهما غاية

الخلاف فلا ينحصر تقابل الوجوديين اللذين يمكن تعقل احدهما مع الذهول عن الاخر
في تقابل الضدين فان مثل السواد والصفرة يقع خارجا عنه مع صدق التعريف
عليه اجيب بانهم اشترطوا في التضاد الحقيقي ان يكون بين الوجوديين اللذين
يمكن تعقل احدهما مع الذهول عن الاخر تعاقب وبينهما غاية الخلاف لا في التضاد
المشهوري وهو ان يكون الامران الوجوديان يمكن تعقل احدهما مع الذهول
عن الاخر اعم من ان يكون بينهما تعاقب او يكون بينهما غاية الخلاف اولا يكون
والانحصار انما يكون هو بالنسبة الى التضاد المشهوري وقيل ان اشترط في تقابل
العدمي والوجودي ان يكون العدمي عدم الوجودي فقد يوجد تقابل غير
تقابل العدم والملكة وغير تقابل السلب والايجاب كتقابل الملزوم وعدم
اللازم وان لم يشترط يكون هذا التقابل من السلب والايجاب اذ لم يشترط موضوع
قابل مع انه ليس كذلك لجواز ارتفاعهما كالشيء اللازم الذي اضيف اليه العدم
وامتناع ارتفاع السلب والايجاب على انهم صرحوا بان العدمي في هذين القسمين
يجب ان يكون عدم الوجودي اجيب بان وحدة الموضوع معتبرة في التقابل ووجود
الملزوم وعدم اللازم لم يتصور تواردهما على موضوع واحد لان موضوع عدم اللازم
مباين لموضوع الملزوم فيكونان من قبيل المتباينين غير المتقابلين
قيل السواد   قيل السواد من حيث انه ضد للبياض مضاف اليه فانهما وجوديان
لا يمكن تعقل كل منهما مع الذهول عن الاخر لان الضدية من الامور الاضافية
فلا يكون تقابل الضدين قسما غير تقابل المتضايفين قلنا المضاف حيثية
السواد لا السواد فان السواد نظرا الى ذاته ضد البياض ومن حيث انه ضد
للبياض مضاف اليه فيكون عروض التضاد لذات السواد والبياض وعروض
التضايف لحيثيتهما اي مفهوم الضد العارض لذاتيهما المحمول على كل منهما
او عروض التضايف لمجموع الذات الموصوف بانه ضد قيل المقابل مندرج تحت
المضاف لان المقابل امر وجودي لا يمكن تعقله مع الذهول عن المقابل الاخر
الذي هو امر وجودي فكيف يكون المضاف مندرجا تحت المقابل لانه يلزم ح
ان يكون كل منهما اعم من الاخر مطلقا قلنا المضاف تحت ما صدق عليه المقابل

فانه عدم اللازم ليس عدم الملزوم

فان الملزوم ليس عدم الملزوم ولا عدم اللازم

اي تحت الذات

اي تحت الذات التي صدق عليه المقابل وما صدق عليه المقابل اعم من المضاف
لصدقه على الضد وغيره وتحت المضاف المقابل او الذات المقيد بقيد انه مقابل
ولا يمتنع ان يكون الشيء باعتبار ذاته اعم من غيره وباعتبار عارض من عوارضه
اخص منه   فروع   ذكر خمسة فروع على المبحث الثالث الاول المثلان
لا يجتمعان في محل واحد لان المثلين متحدان في الماهية وفي لوازم الماهية فلو
اجتمعا في محل واحد لاتحدا بحسب العوارض ايضا لانهما اذا اجتمعا في محل
واحد وكل ما عرض لاحدهما عرض للاخر فيكون المثلان هو هو لا مثلين
الفرع الثاني التقابل بالذات من السلب والايجاب لان كل واحد من الايجاب
والسلب لذاته يرفع الاخر بخلاف كل واحد من الضدين والمتضايفين فانه انما
يقابل الاخر لاستلزامه عدم الاخر مثلا الامر الذي يصدق عليه انه ليس بخير
فيه عقدان عقد انه ليس بخير وعقد انه شر وعقد انه ليس بخير لا ينافيه عقد
انه شر اذ يصدقان على ذات واحدة ولا عقد انه ليس بشر اذ يصدقان ايضا
على امر واحد فالمنافي لعقد انه ليس بخير هو عقد انه خير والمنافاة متحققة
من الجانبين فعقد انه خير لا ينافيه الا عقد انه ليس بخير ولا ينافيه عقد انه شر
واذا انحصر المنافي لعقد انه خير انه ليس بخير كان التقابل بين السلب والايجاب
بالذات بخلاف الضدين وايضا للخير عقدان عقد انه خير وعقد انه ليس بشر
والاول ذاتي للخير والثاني عرضي لانه خارج عن حقيقة الخير وعقد انه ليس بخير
رافع لعقد انه خير وعقد انه شر رافع لعقد انه ليس بشر والرافع للامر الذاتي
اقوى معاندة من الرافع للامر العرضي لان الرافع للامر الذاتي رافع للذات
بالذات والرافع للامر العرضي رافع للذات لا بالذات بل بالعرض فعقد انه
ليس بخير اقوى معاندة لعقد انه خير من عقد انه شر لان المنافاة بين الشيء
وبين ما يرفع ذاته لا بتوسط شيء اخر اقوى من المنافاة بين الشيء وبين ما يرفع
الامر الخارج عنه وايضا الشر لولا اشتماله على انه ليس بخير لما كان عقد انه
شر رافعا لعقد انه خير فانا لو قد فرضنا بدل الشر شيئا اخر ما ليس بخير لكان
اعتقاد كونه الشيء ذلك الامر المشتمل على انه ليس بخير مانعا من اعتقاد انه

خيرا لانه ذكر الامرين لاشتماله على انه ليس بخير وذكر يدل على ان التنافي بالذات
لايكون الا بين السلب والايجاب وهذا الاخير هو الذي ذكره في الكتاب
الفرع الثالث السلب والايجاب لا يصدقان ولا يكذبان معا واما ساير المتقابلين
فيجوز كذبهما اما المتضافان فيكذبان لخلو المحل عنهما واما الضدان فيكذبان
بعدم المحل وباتصاف المحل بالوسط المعبر عنه باسم محصل كالفاتر المتوسط
بين الحار والبارد او المعبر عنه بسلب الطرفين كقولنا لا عادل ولا جاير
والضدان يكذبان معا لخلو المحل عنهما وعن الوسط كالشفاف وهو ما لا لون
له واما العدم والملكة فيكذبان بعدم المحل او عدم استعداد المحل للملكة
الفرع الرابع المتضافان يتلازمان طردا وعكسا اي متى وجد احدهما
وجد الاخر ومتى عدم احدهما عدم الاخر فان الاطراد هو الاستلزام
من جانب الوجود والانعكاس هو الاستلزام من جانب العدم والضدان
قد يلزمان المحل على البدل بان يكون احدهما لا بعينه لازما للمحل مثل بدن
الحي المستلزم للصحة او المرض فان بدن الحي يستلزم احدهما لا بعينه فيتعاقبان
على المحل وقد لا يلزم احد الضدين على المحل ولا يتعاقبان على المحل كالحركة
من الوسط والى الوسط فانهما ضدان ولا يلزم احدهما المحل لوجوب
تخلل سكون بينهما على المشهور وقد يلزم احد الضدين بعينه المحل كبياض
الثلج فانه لازم الثلج الفرع الخامس الاستقراء دل على ان التضاد
الحقيقي لا يكون الا بين نوعين اخيرين مندرجين تحت الجنس الواحد
السافل كالسواد والبياض فانهما نوعان اخيران مندرجان تحت الجنس
الواحد السافل الذي هو اللون فان اللون جنس سافل فانه فوقه الكيفية
المبصرة وفوق الكيفية المبصرة الكيفية المحسوسة وفوق الكيفية المحسوسة
الكيف وايضا الاستقراء دل على ان المتباينين لا يضادهما شيء واحد
تضادا حقيقيا ولا يرد النقض بالحركة من الوسط والسكون فانهما امران
متباينان يضادهما شيء واحد وهو الحركة الى الوسط فان السكون لا يكون
ضدا للحركة بل بينهما تقابل العدم والملكة الفصل السادس في العلة والمعلول

لما فرغ من الفصل الخامس في الوحدة والكثرة شرع في الفصل السادس في العلة
والمعلول وذكر فيه اربعة مباحث الاول في اقسامه الثاني في تعدد العلل والمعلولات
الثالث في الفرق بين جزء المؤثر وشرطه الرابع في ان الشيء الواحد هل يكون
قابلا وفاعلا المبحث الاول في اقسام العلة علة الشيء ما يحتاج اليه الشيء
فان كان جميع ما يحتاج اليه الشيء فهو العلة التامة وان كان بعض ما يحتاج
اليه الشيء فهو العلة الناقصة فيدخل في العلة التامة الشرايط وزوال المانع
وليس المراد من دخول زوال المانع في العلة التامة ان العدم يفعل شيئا
بل المراد به ان العقل اذا لاحظ وجوب المعلول لم يجده حاصلا دون عدم
المانع والعلة التامة المشتملة على جميع العلل الناقصة لا يكون موجودة واحدة
مركبة في الاعيان لامتناع تركب الشيء من الامور الوجودية والعدمية في الاعيان
بل العلة التامة موجودة واحدة مركبة في العقل فلا يلتفت الى ما يقال من ان
المعلول اذا كان موجودا في الخارج يجب ان يكون علته التامة موجودة
اولا؛ العلل الناقصة اربع صورية ومادية وفاعلية وغايية وذلك
لان العلة الناقصة اما ان يكون جزءا من المعلول او خارجا عنه اذ يمتنع ان
يكون نفس المعلول والاول اما ان يكون المعلول به بالفعل وهو الصورة
كصورة السرير بالنسبة اليه او يكون المعلول به بالقوة وهي المادة كالخشب
بالنسبة الى السرير ويسمى العنصر باعتبار انه جزء هو اصل المركب والقابل
ايضا باعتبار انه محل للصورة والثاني اي العلة الناقصة الخارجة عن المعلول
اما ان يكون مؤثرة في وجوده اي يكون وجود المعلول منها وهو الفاعل
كالنجار بالنسبة الى السرير او يكون مؤثرة في مؤثرية الفاعل اي الفاعل لاجله
صار فاعلا وهو الداعي والغاية واما الشرايط وارتفاع الموانع فراجعة
الى تتميم العلة الفاعلية او المادية فلهذا لم يجعلها قسمين بالاستقلال
الثاني في تعدد العلل المبحث الثاني في تعدد العلل والمعلولات المعلول
الواحد بالشخص يمتنع ان يجتمع عليه علل وعلتان كل منها مستقلة والمبين
ذلك في علتين مستقلتين فنقول لو اجتمع على معلول واحد بالشخص علتان

مستقلتان لكان واجب الوقوع بكل منهما لا انه لولم يجب وقوعه بكل منهما فلا يخ
اما ان يجب وقوعه باحدهما اولا والاول يقتضى ان تكون احديهما غير مستقلة
والثانى يقتضى ان لا تكون واحدة منهما مستقلة والتقدير ان كل واحدة
منهما مستقلة هذا خلف ووجوب المعلول بكل منهما يستلزم استغناءه بكل
منهما عن كل واحد منهما فيكون مستغنيا عن كل واحدة منهما محتاجا اليهما
معا وهو محال واما المتماثلان المتحدان بالنوع فيجوز تعليلهما بعلتين
مختلفتين مستقلتين على معنى ان احد المتماثلين واقع باحديهما والآخر
بالاخرى وذلك كالتضاد بين السواد والبياض فانه نوع واحد يندرج
تحته فردان متماثلان احدهما تضاد السواد للبياض والآخر تضاد البياض
للسواد وتضاد السواد للبياض معلل بالسواد بالقياس الى البياض
على معنى ان السواد محل لتضاده للبياض وعروض التضاد له بالقياس الى البياض
وتضاد البياض للسواد معلل بالبياض بالقياس الى السواد على معنى ان
البياض محل لتضاده للسواد وعروض التضاد له بالقياس الى السواد قيل
الطبيعة النوعية لا يخ اما ان يكون محتاجة الى واحدة من العلتين المستقلتين
بعينها فلا يعرض لها حاجة بالقياس الى غيرها فلم يقع بغيرها واما ان يكون
غنية عنها ولا يعرض لها الحاجة بالقياس اليها فلم يقع بها لا يقال الطبيعة
من حيث هي لا يكون لذاتها محتاجا اليها او غنية عنها لانا نقول من حيث هي
اما ان يتوقف على هذه العلة المستقلة اولا والاول يقتضى الحاجة اليها والثانى
يقتضى الغناء عنها واجيب عن اصل هذه الشبهة بان الطبيعة من حيث
هي غنية عنها قولكم فلا يعرض لها الحاجة بالقياس اليها فلم يقع بها قلنا
الحاجة لم يعرض لها بالقياس اليها بل الحاجة انما عرضت لفردها الذى هو
احد المتماثلين والطبيعة غنية عن كل واحدة منها بعينها ومحتاجة
الى علة ما لكن كل واحد من المتماثلين لما احتاج الى علة معينة واقتضته
تلك العلة لزمته الطبيعة لاشتمال ذلك المتماثل عليها والمركب قد يتعدد لزمته الطبيعة
آثاره اى يجوز ان يكون المركب علة مستقلة لمعلولات متعددة كالآثار

الصاد

الصادرة عن كل من العناصر الاربعة وكذا البسيط قد يتعدد آثاره
ان تعددت الآلات او القوابل كالعقل الاول الذي هو مبدا لعقل و
نفس وفلك واما البسيط الواحد الحقيقى الذي لا تعدد فيه بوجه من الوجوه
من غير آلة وقابل فمنع جمهور العقلاء تعدد آثاره وتمسكوا بانه لو صدر
عن الواحد الحقيقى اثنان لكان مصدرية هذا غير مصدرية ذاك وهذان
المفهومان ان دخلا او احدهما فى ذاته لزم التركيب وان كانا خارجين
او احدهما نفسا والاخر خارجا يلزم ان يكونا معلولين ان كانا خارجين
او الذى يكون خارجا هو معلول فيعود الكلام فيه ويلزم التسلسل واجيب
بان المصدرية من الاعتبارات العقلية التى لا وجود لها فى الخارج لان
المصدرية امر اضافى والامر الاضافى اعتبارى والامر الاعتبارى
يستغنى عن العلة فلا يلزم التسلسل على تقدير خروجهما او خروج احدهما
وعورض بان الجسمية يقتضى التحيز وقبول الاعراض الوجودية عندكم
مع بساطتها ورد الجواب بان المصدرية تطلق على معنيين احدهما
امر اضافى يعرض لذات العلة بالقياس الى المعلول من حيث يكونان
معا باعتبار العلية والمعلولية والكلام ليس فيه والثانى كون العلة
بحيث يجب عنها المعلول وهو متقدم بالذات على المعلول وهذا المعنى
غير الاضافة العارضة للعلة بالقياس الى المعلول المتاخرة عن ذاتيهما
وكلامنا فيه وهو امر واحد ان كان المعلول واحدا وذلك الامر قد يكون
هو ذات العلة بعينها ان كان العلة علة لذاتها وقد يكون حالة يعرض
لها ان كانت علة لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى واذا كان المعلول فوق
واحد فلا محالة يكون ذلك الامر مختلفا وح يلزم التسلسل فى الامور الحقيقية ان كان خارجا
او التركيب وكلامهم على ان قيل المصدرية ان لم تكن صفة حقيقية لم يتم
البرهان لما ذكروا ان كانت صفة حقيقية كان للفاعل جهة اخرى غير الماهية
فلا يكون الفاعل واحدا من جميع الوجوه والكلام فيه وايضا الوجه هذا
الدليل لزم ان لا يصدر من الواحد شئ اصلا وتقريره من وجهين

الاول لو صدر عنه شى فكونه مصدرا له امر مغاير له لكونه نسبة فهو اما داخل
او خارج وهما جزءا وغير اخره الثانى انه لو صدر عنه شى لزم ان يصدر عنه
اثنان لانه لو صدر عنه شى فكونه مصدرا مغاير له وهو لا يجوز ان يكون
جزء الماهية فيكون خارجا عنه معلولا له فقد صدر عنه اثنان والجواب
ان المصدرية بالمعنى الذى ذكرنا صفة حقيقية قوله لو كانت المصدرية
صفة حقيقية لكان للفاعل جهة اخرى غير الماهية فلا يكون الفاعل واحدا من جميع
الوجوه قلنا لو كان المعلول واحدا يكون ذلك المعنى نفس الفاعل ولا محذور فيه
وان كان المعلول فوق واحد يلزم ان يكون احدهما غير الفاعل بالضرورة
ويلزم منه ان يكون للفاعل جهة اخرى فلا يكون الفاعل واحدا من جميع الوجوه
ويلزم الخلف لانه يلزم ان يكون ما فرضناه واحدا من جميع الوجوه
غير واحد واما فى قوله فى الوجه الاول لو صدر عنه شى فكونه مصدرا له
امر مغاير له لكونه نسبة قلنا كونه مصدرا بالمعنى الثانى لا يكون نسبة
بل يكون عين المصدر ان كان مصدرا للواحد والا يلزم المحذور وبهذا
يعلم الجواب عن الوجه الثانى واما المعارضة بالجسمية التى يقتضى التحيز
وقبول الاعراض الوجودية فساقط فان الجسمية وان كانت بسيطة
فى الخارج ففيها جهات متعددة من الماهية والوجود والامكان والوجوب
ولا امتناع فى صدور الكثير من البسيط عند تعدد الجهات الثالث
فى الفرق المبحث الثالث فى الفرق بين جزء المؤثر اى الفاعل وشرط
المؤثر جزء المؤثر ما يتوقف عليه ذات المؤثر مقوما له وشرط المؤثر
ما يتوقف عليه تأثير المؤثر فى غيره ولا يتوقف عليه تحقق ذات المؤثر
كاليبوسة للنار فان اليبوسة يتوقف عليها تأثير النار فى الغير ولا يتوقف
تحقق ذات النار على اليبوسة الرابع المبحث الرابع فى ان
الشى الواحد هل يجوز ان يكون قابلا لشى وفاعلا له قالت الحكماء
الشى الواحد الذى لا تكثر فيه بوجه من الوجوه من غير تعدد آلات
وشرايط لا يكون قابلا لشى وفاعلا له لوجهين احدهما ان القبول والفعل

متنافيان

متنافيان عند اتحاد نسبة القبول ونسبة الفعل بان يكون نسبة القبول
واقعة بين المنتسبين اللذين وقع نسبة الفعل بينهما اى الذات الذى
عرض له القابلية بعينه هو الذات الذى عرض له الفاعلية وكذا الشى
الذى عرض له المقبولية بعينه الشى الذى عرض له المفعولية والذى يدل
على تنافى الفعل والقبول عند اتحاد النسبة التنافى بين لازميهما اى استلزام
الفعل المفعول وعدم استلزام القبول المقبول فان القابل من حيث هو
قابل غير مستلزم للمقبول والفاعل من حيث هو فاعل مستلزم للمفعول فان
القابل يكون له المقبول بالامكان الخاص والفاعل من حيث هو فاعل يجب
عنه المفعول والاستلزام وعدم الاستلزام اذا اعتبرا بالنسبة الى شى واحد
يتحقق المنافاة بينهما وتنافى اللازمين يستلزم تنافى ملزوميهما واذا كان
الفعل والقبول متنافيين لا يكون الشى الواحد قابلا وفاعلا والا يلزم الجمع
بين المتنافيين فى محل واحد من جهة واحدة الوجه الثانى ان القبول غير الفعل
فلا يكون كلاهما عين الذات فان دخلا او احدهما فى الذات لزم التركيب
وان خرجا او احدهما يلزم المتسلسل لانه يصدر الفعل غير مصدر القبول
فينقل الكلام اليه ويلزم اجاب المص بان عدم استلزام الشى الاخر باعتبار
لا ينافى استلزامه له باعتبار اخر فان اعتبار الفاعلية غير اعتبار القابلية
فباعتبار القابلية غير مستلزم وباعتبار الفاعلية مستلزم والممتنع هو استلزام
الشى الاخر وعدم استلزامه له باعتبار واحد واما استلزام الشى الاخر
باعتبار ولا ينافى عدم استلزامه له باعتبار اخر قيل نسبة القابل الى المقبول
بالامكان العام ونسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب فلا يكون بينهما تنافى
اذ لا تنافى بين الوجوب والامكان العام والقول بان البسيط لا يتعدد
آثاره قد سبق الباب الثانى فى الاعراض لما فرغ
من الباب الاول فى الامور الكلية من الكتاب الاول فى الممكنات شرع فى الباب
الثانى فى الاعراض وذكر فيه اربعة فصول الاول فى المباحث الكلية الثانى
فى مباحث الكم الثالث فى الكيف الرابع فى الاعراض النسبية الفصل الاول

في المباحث الكلية وفيه خمسة مباحث الاول في تعدد اجناسها الثاني في امتناع
الاشتمال عليها الثالث في قيام العرض بالعرض الرابع في بقاء الاعراض
الخامس في امتناع قيام العرض الواحد بمحلين المبحث الاول في تعدد اجناس
الاعراض واعلم ان العرض هو الموجود في موضوع والمراد بالموضوع المحل
المستغني عن الحال متقوما بنفسه لا به والمراد بالموجود في الموضوع هو الكون
في شيء لا كجزء منه ولا يصح مفارقته عنه فان لفظة كذا في كذا تدل بالاشتراك
او التشابه على معان كثيرة مختلفة ككون الشيء في الزمان وفي المكان وفي الخصب
وفي الراحة وفي الحركة وكون الكل في الجزء والخاص في العام فان لفظة في
في جميعها ليست بمعنى واحد فان بعض هذه الامور بالاضافة وبعضها
بالاشتمال وبعضها بالظرفية فعدم جوازنا الاشتغال في تعريف الكون في الموضوع
هو قرينة يفهم منها المقصود بلفظة في المستعملة فيه ولا كجزء منه يحترز به
عن مثل اللونية في السواد والحيوانية في الانسان وقد بين ان امثال هذه
ليست باجزاء على الحقيقة بل هي كالاجزاء والمشهور ان اجناس الاعراض
المندرجة تحت جنس في المقولات التسع وهي الكم وهو عرض يقبل القسمة
لذاته سواء كانت منفصلا كالاعداد او متصلا كالمقادير والكيف وهو
عرض لا يقبل القسمة لذاته ولا يتوقف تصوره على تصور غيره فالاول
يخرج الكم والثاني الاعراض النسبية مثل الالوان والاين وهو حصول
الشيء في المكان ومفهومه انما يتم بنسبة الشيء الى المكان الذي هو فيه لا انه
نفس النسبة الى المكان والاين الحقيقي هو كون الشيء في مكانه الحقيقي
ولا شك ان كون الشيء في مكانه يكون نسبة الى المكان من لوازمه لا انه نفس
هذه النسبة والاين الغير الحقيقي هو كون الشيء في مكانه الغير الحقيقي ككونه
الشيء في السوق والمتى وهو حصول الشيء في الزمان ككون الكسوف في وقت
كذا واعلم ان كثيرا من الاشياء يقع في طرف الزمان اعني الآن ولا يقع
في الزمان ويسال عنه بمتى فمتى هو حصول الشيء في الزمان او طرفه والوضع
وهو هيئة يعرض للجسم باعتبار نسبتين نسبة تقع بين اجزائه وبين جهات

اجزاء

اجزاء في ان يكون لبعض منها موازاة وانحراف بالقياس الى بعض اخر ونسبة
الاجزاء بالقياس الى امور خارجة عن الجسم الذي هو موضوع تلك الهيئة
اما امكنة حاوية او متمكنات محوية كالقيام والقعود والاستلقاء والانبطاح
والاضافة وهي النسبة العارضة للشيء بالقياس الى نسبة اخرى هذا رسم
لها وتحقيقها ان الاضافة هيئة يكون ماهيتها معقولة بالقياس الى تعقل
هيئة اخرى يكون تلك الهيئة ايضا معقولة بالقياس الى تعقل الهيئة الاولى
سواء كانت الهيئتان متخالفتين كالابوة والبنوة او متوافقتين كالاخوة
من الجانبين وكل نسبة اضافة فان النسب التي هي غير الاضافة وان كانت
ماهيتها معقولة بالقياس الى تعقل شيء اخر لكن ذلك الشيء الاخر لا يكون
معقولا بالقياس الى تعقل النسبة فالنسبة التي لا يوجد فيها الطرفان
من حيث هي نسبة غير اضافة والنسبة التي يوجد الطرفان فيها هي الاضافة
والملك وهو الهيئة الحاصلة للشيء بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله كالتعمم
والتقمص والتختم والتسلح ومنه ذاتي ككون الهرة عند اهابها ومنه عرضي
ككون الانسان عند قميصه وان يفعل وهو كون الشيء مؤثرا في غيره كالقاطع
ما دام قاطعا وان ينفعل وهو كون الشيء متاثرا عن غيره كالمنقطع ما دام
منقطعا واعلم ان النقطة والوحدة خارجتان عنها فيرد النقض
بهما على من جعل الاعراض تسعة واما من جعل الاعراض المندرجة تحت
جنس منحصرة في التسعة فلا يرد النقض بهما عليه لكن القطع بان اجناس
الاعراض منحصرة في التسعة يتوقف على بيان ان قول كل من هذه المقولات
على ما تحته لا على سبيل الاشتراك اللفظي ولا على سبيل التشكيك بل على طريق
التواطي ولا ايضا على سبيل قول اللازم الذي يقال على ما تحته بالسوية
وان لا جنس غير التسعة وانه لا يكون اثنان منها او اكثر مندرجة
تحت جنس وانه لا يكون كل واحد منها تمام حقيقة جزئياتها المندرجة تحته
وان العرض ليس بجنس لها لكن تحقيق ذلك عسير جدا ولم يوجد فيما نقل
الينا من الكتب التي وجدناها في هذا الفن ما يفي بتحقيق الحق فيه والحق

ان العرض ليس بجنس لنا لان عرضية هذه الاجناس مفتقرة الى البيان
فلم يكن العرض جنسا لنا والا لم يكن مفتقرا الى البيان لان الجنس ذاتي والذاتي
لا يفتقر الى البيان الثاني فى امتناع الانتقال المبحث الثاني
فى امتناع الانتقال على الاعراض اجمع جمهور العقلاء على امتناع الانتقال
على الاعراض واحتجوا عليه بان المقتضى لتشخص افرادها لا يكون ماهيتها
ولا لوازمها والا انحصر انواعها فى اشخاصها ولا عوارضها الحالة فيها لتوقف
حلول عوارضها الحالة فيها على تشخصها وتعينها فلو توقف تشخصها على العوارض
الحالة فيها يلزم الدور ولا امرا مباينا لها والا لاستغنت عن الموضوع
لانه فى وجوده وتشخصه مكتف بغير الموضوع والمكتفى فى الوجود والتشخص
بغير المحل لا يفتقر الى المحل فيستغنى عنه وهو بط فتعين ان يكون تشخصها
لمحالها او لما حل فيها وعلى التقديرين يفتقر فى تشخصه الى الموضوع فيكون
الموضوع من جملة المشخصات فلا يصح الانتقال عنها لانه اذا لان الموضوع
مشخصا له يكون محتاجا الى الموضوع المتشخص لان الموضوع المبهم لا يكون
من حيث هو مبهم موجودا فى الخارج وما لا يكون كذلك لا يفيد تشخص ما هو
حال فيه والعرض اذا لا يتحقق وجوده الا بموضوع بعينه لا يصح عليه
الانتقال وهذا بخلاف الجسم فى احتياجه الى الحيز فان الجسم غير محتاج فى وجوده
وتشخصه الى الحيز بل يحتاج الجسم فى تحيزه الى حيز غير معين فلا يمتنع ان
ينتقل من حيز الى اخر من حيث انه موجود متشخص ولا من حيث انه هو متحيز
لان كونه متحيزا حاصل باعتبار الحيزين الثالث فى قيام العرض بالعرض
المبحث الثالث فى قيام العرض بالعرض منع جمهور المتكلمين قيام العرض بالعرض
متمسكين بان المعنى بقيام الشئ بغيره حصوله فى الحيز تبعا لحصول ذلك الغير
فيه فذلك الغير المتبوع لا يكون الا جوهرا لانه لو كان عرضا لكان حصوله
فى الحيز تبعا لحصول الغير فيه وذلك الغير لا يخ اما ان يكون هو الحال الاول
او غيره فان كان الاول يلزم ان يكون حصول كل منهما فى الاخر تبعا لحصول
الاخر فيه فيلزم الدور وهو مح وان كان الثاني يلزم الترجيح بلا مرجح اذ ليس

جعل احدهما

جعل احدهما قايما بالاخر اولى من العكس فيلزم ان يكون كل منهما قايما به وهو
الجوهر فاذا لم وهذا التمسك ضعيف اذ لا نم ان قيام الشئ بغيره عبارة
عن حصوله فى الحيز تبعا لحصول ذلك الغير فيه بل القيام عبارة عن اختصاص
احد الشيئين بالاخر على وجه يكون الاول ناعتا والثاني منعوتا وان لم يكن
ماهية ذلك الاختصاص معلومة ويسمى الناعت حالا والمنعوت محلا فان
صفات الله تع قائمة بذاته مع امتناع تحيزه وان سلم ان القيام هو حصول
الشئ فى الحيز تبعا لحصول محله فيه فلم لا يجوز ان يكون تحيز محله تبعا لتحيز
محل اخر وهو الجوهر قوله يلزم الترجيح بلا مرجح قلنا لا نم قوله اذ ليس جعل
احدهما قايما بالاخر اولى من العكس قلنا يجوز ان يكون احدهما قايما بالاخر
والاخر قايما بالجوهر فيجعل الاخر غير قايم به لانه لم يحل فيه فيكون جعله
قايما بالاخر اولى من العكس لانه حال فيه واحتج الحكماء على قيام العرض
بالعرض بان السرعة والبطوء عرضان قايمان بالحركة القايمة بالجسم فان
الحركة هى المنعوت بالسرعة والبطوء دون الجسم الرابع فى بقاء الاعراض
المبحث الرابع فى بقاء الاعراض منع الشيخ ابو الحسن الاشعري
بقاء الاعراض وتمسك بوجهين الاول ان البقاء عرض قايم بذات الباقي
فلا يقوم بالعرض والا لزم قيام العرض بالعرض واذا لم يقم البقاء بالعرض
لم يبق العرض الثاني انه لو بقى العرض لامتنع زواله واللازم بط فيلزم
بطلان الملزوم بيان الملازمة ان العرض لا تزول بنفسه لانه لو زال بنفسه
لكان ممتنعا لذاته فيلزم الانقلاب الممكن ممتنعا لانه قبل الزوال كان ممكنا
ولا يزول لموثر لانه موجب بالذات وجودي كطريان ضد ذلك العرض الزايل
على المحل لان وجود الضد الطاري على محل مشروط بعدم الضد الاخر عن
المحل فلو حصل زوال الضد الاخر عن المحل بطريان وجود الضد الطاري
على المحل لزم الدور ولا يزول العرض عن المحل لموثر اى موجب عدمي
كزوال شرط وجود ذلك العرض الزايل فان شرط وجود العرض الزايل الجوهر
فيعود الكلام اليه ويلزم الدور بان يقال عدم الجوهر لا يكون لنفسه فيكون

لموثر وجودي كطريان ضد فيلزم الدور او هو بموثر عدمي كزوال شرط وذلك الشرط ان كان عرضا يلزم الدور وكذا ان كان جوهرا يلزم الدور والا يلزم ان يكون لكل جوهر مشروطا بجوهر اخر الى ما لا نهاية له وهو ع ولا يزول العرض عن المحل لفاعل مختار لان الفاعل المختار لا بد له من اثر وجودي لان العدم لا يكون اثرا فيكون الفاعل مختارا موجدا لا معدما هذا خلف واجيب عن الوجه الاول بمنع المقدمتين اى لا غ ان البقاء عرض قايم بالباقي ولانا نم لا يجوز قيام العرض بالعرض واجيب عن الوجه الثاني بان زوال العرض بنفسه بان يكون عدم العرض يقتضيه ذات العرض بعدا زمنة اى بعد بقائه زمانين او اكثر فان قلتم يلزم ح ان ينقلب الممكن ممتنعا قلنا الالزام مشترك فانه اذا لم يبق العرض زمانين يلزم ان يكون عدمه يقتضيه ذاته بعد وجوده فيلزم ان ينقلب الممكن ممتنعا او نقول زوال العرض عن المحل لموثر وجودي مباين عن محل العرض وهو طريان ضد ذلك العرض الزايل على محل اخر وطريان الضد على محل اخر غير مشروط بزوال العرض الاخر عن المحل فلا يلزم الدور او نقول زوال العرض عن المحل لموثر عدمي وهو انتفاء شرط هو عرض لا يستمر وجوده فان العرض قسمان قار الذات مستمر الوجود كالطعوم وغير قار الذات كالحركة والصوت ويكون شرط وجود العرض القار عرضا غير مستمر الوجود فعند عدمه يزول العرض الباقي او نقول زوال العرض عن المحل للفاعل المختار ولا غ ان اثره لا يكون عدما فانه يجوز ان يكون العدم المتجدد اثرا للفاعل المختار وقد تمسك النظام بالوجه الثاني في امتناع بقاء الاجسام بانه لو بقي الاجسام لامتنع زوالها واللازم بط لان الاجسام يمتنع عند القيامة بيان الملازمة ان الجسم لا يزول لنفسه ولا لموثر وجودي ولا لموثر عدمي ولا لفاعل مختار وقد عرفت تقديرها الوجه وفساد مقدماته

الخامس في امتناع قيام العرض الواحد بمحلين

البحث الخامس في امتناع قيام العرض الواحد بمحلين وذلك لانه لو جاز

قيام

قيام العرض الواحد بمحلين لجاز حصول الجسم الواحد في مكانين فانه لو جاز في العقل ان يكون الحال في هذا المحل عين الحال في ذلك المحل لجاز في العقل ان يكون الجسم الحاصل في هذا المكان هو الجسم الحاصل في ذلك المكان فيكون الجسم الواحد حاصلا في مكانين وفيه نظر فانه قياس حلول العرض في الموضوع على حصول الجسم في المكان الممتنع كونه في مكانين ولو صح ذلك لقيل يمتنع اجتماع عرضين في محل واحد قياسا على امتناع الجسمين في مكان واحد لكن اجتماع عرضين في محل واحد كالسواد والحركة والتاليف والحيوة مما لا يدفعه احد وايضا لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لامتنع الجزم بان السواد المحسوس في هذا المحل غير السواد المحسوس في ذلك المحل واللازم بط فان الجزم حاصل بان السواد المحسوس في هذا المحل غير السواد المحسوس في ذلك المحل بيان الملازمة انه اذا جاز قيام العرض الواحد بمحلين جاز ان يكون السواد الواحد قايما بمحلين فاحتمل ان يكون السواد المحسوس في هذا المحل هو السواد المحسوس في ذلك المحل وايضا لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لجاز اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص واللازم بين البطلان بيان الملازمة ان العرض الواحد بالشخص له علة مستقلة يكون موضوعه جزءا لها فلو حصل ذلك العرض الواحد بالشخص في محل اخر يكون له علة مستقلة يكون موضوعه الذي هو المحل الاخر جزءا لها والعلة المستقلة التي يكون هذا الموضوع جزءا لها غير العلة المستقلة التي يكون الموضوع الاخر جزءا لها فيجتمع علتان مستقلتان على العرض الواحد بالشخص وزعم جمع من الاوايل اى من قدماء الفلاسفة ان الاضافات كالجوار والقرب بعرض لامرين وقال ابو هاشم التاليف عرض واحد قايم بجوهرين لان التاليف لو لم يقم بجوهرين لما امتنع الجوهران المتالفان عن الانفكاك كالمتجاورين فانهما لم يمتنعا عن الانفكاك وقال ابو هاشم لا يقوم التاليف باكثر من جوهرين لانه لو قام التاليف باكثر من جوهرين لعدم التاليف بعدم الجوهر الثالث فلا يبقى الجوهران الباقيان بعد عدم الثالث

التأليف

مولفين اجيب بان احالة عسر انفكاك الجوهرين المتالفين الى احتياج
الجوهر الى قيام العرض الواحد بمحلين الذي هو مح ليس اولى من احالة
عسر انفكاكهما الى احتياج احدهما الى الاخر او الى الفاعل المختار اعلم
ان كون العرض الواحد قايما بمحلين يفهم منه معنيان احدهما ان العرض الوا
الحال في محل هو بعينه حال في المحل الاخر وهو باطل لما ذكر وثانيهما ان العرض
الواحد حال في مجموع شيئين صارا باجتماعهما محلا واحدا له ولم يقم حجة على امتناعه
وقدماء الفلاسفة قالوا بقيام العرض الواحد بمحل منقسم الى اجزاء كثيرة
كالوحدة القايمة بالعشرة الواحدة والتثليث بمجموع الاضلاع الثلاثة
المحيطة بسطح والحيوة ببنية متجزية الى اعضاء وانما قال ابو هاشم
بقيام تاليف واحد بجوهرين لان عدم انفكاك المولف منهما دون المتجاورين
يحتاج الى علة ولو قام بكل منهما تلك العلة لم يتعذر انفكاكهما ولم يقل
بقيامه بما فوق الاثنين لان التاليف لو قام مثلا بثلاثة جواهر لو ازيل
واحد من الاجتماع بالباقيين وجب انعدام التاليف لانعدام محله فلا يبقى
الباقيان مولفين وذلك خلاف ما علية الوجود ولم يلزم قيام العرض
الواحد بمحلين بالمعنى الذي هو محال   الفصل الثاني في مباحث الكم
لما فرغ من الفصل الاول في مباحث الكلية للاعراض اراد ان يذكر المباحث
المتعلقة لكل من الاعراض التسعة فبدا بالكمية لانها اعم وجودا من الكيفية
واوضح وجودا من الاعراض السبعة النسبية لان الاعراض النسبية
غير متقررة في ذات موضوعها فتقرر الكمية فجعل الفصل الثاني في مباحث
الكم وهي خمسة الاول في اقسام الكم والثاني في الكم بالذات وبالعرض
الثالث في عدمية هذه الكميات الرابع في الزمان والخامس في المكان
المبحث الاول في اقسام الكم الكم اما ان ينقسم الى اجزاء لا تشترك
في حد واحد به ينتهي الاجزاء الحاصلة بالانقسام وهو المنفصل ويسمى
العدد او الى اجزاء تشترك في حد واحد وهو المتصل والكم المتصل
ان لم يكن قار الذات فهو الزمان وان كان قار الذات اي ثابت الاجزاء

المفروضة

المفروضة فهو المقدار والمقدار ان انقسم في جهة واحدة فقط فهو الخط
وبه ينتهي السطح كما ان الخط ينتهي بالنقطة وان انقسم في جهتين فقط
فهو السطح والبسيط وبه ينتهي الجسم وان انقسم في الجهات الثلث فهو
الجسم التعليمي والثخين والثخن اسم لحشو ما بين السطوح فان اعتبر
نزولا فعمق وان اعتبر صعودا فسمك وقد يطلق العمق على البعد المقاطع
للطول والطول هو البعد المفروض اولا وقيل الطول الامتداد
المتطاول في السطح والبعد الاخذ من راس الانسان الى قدمه طول
والبعد الاخذ من ظهر ذوات الاربع الى اسفله طولها والعرض هو
البعد المفروض ثانيا وقيل العرض الامتداد الاقصر والبعد الاخذ
من يمين الانسان الى يساره هو عرض الانسان والبعد الاخذ من راس
الحيوان الى ذنبه هو عرض الحيوان والطول والعرض والعمق كميات
ماخوذة مع اضافات فان البعد كمية فاذا فرض امتدادا وكونه بالنسبة
الى امتداد اخر فهو طول واذا فرض ثانيا او انه اقصر من امتداد اخر
فهو عرض واذا فرض انه مقاطع للطول والعرض فهو عمق   الثاني
في الكم بالذات   المبحث الثاني في الكم بالذات والكم بالعرض والكم بالذات
ما يكون كما في نفسه فالكم المتصل بالذات هو الزمان والمقادير الخط
والسطح والجسم التعليمي والكم بالعرض ما يكون حالا في كم كالزمان فانه
وان كان كما متصلا بالذات فانه كم متصل بالعرض لقيامه بالحركة المنطبقة
على المسافة التي هي كم متصل بالذات والزمان كم منفصل بالعرض اذا قسم
بالساعات والكم بالعرض ايضا ما يكون محلا للكم كالجسم الذي هو محل المقدار
الذي هو كم متصل بالذات وكالمعدود الذي هو محل للعدد الذي هو كم
منفصل بالذات والكم بالعرض ما يكون حالا في محل الكم بالذات كالبياض
هنا الابلق بياضه اكثر والكم بالعرض ايضا ما يكون متعلقا بالعرض
الكم اي يكون مبدا لما يعرض له الكم المتصل والمنفصل كالقوة المتصفة
بالتناهي واللاتناهي بحسب تناهي اثارها ولا تناهيها بحسب العدد او الزمان

فان الاثار الصادرة من القوي اذا كانت متناهية او غير متناهية بحسب التعدد
او الزمان يكون القوى التى هى مبداء تلك الاثار ايضا متصفة بالتناهى
واللاتناهى عددا وزمانا   الثالث فى عدمية هذه الكيات
البحث الثالث فى عدمية هذه الكيات اعنى العدد والمقادير التى هى الخط
والسطح والجسم التعليمى والزمان قال المتكلمون العدد اى الكم المنفصل
لا وجود له فى الخارج لان العدد مركب من الوحدات التى هى اعتبارات عقلية
لا وجود لها فى الخارج لما سبق فى بحث الوحدة والكثرة والمركب من الاعتبارات
العقلية التى لا وجود لها فى الخارج اعتبارى لا وجود له فى الخارج واما المقادير
التى هى الجسم التعليمى والسطح والخط فليست بموجودات زايدة على الجسم لانها
اما نفس الجسمية او جزءها بناء على ان الجسم مركب من اجزاء لا يتجزى فانه
ح يكون الاجزاء المنضمة بعضها الى بعض فى الجهات الثلث اى الطول
والعرض والعمق هو الجسم والمنضم بعضها الى بعض فى الجهتين هو السطح
وهو جزء من المنضم بعضها الى بعض فى الجهات الثلث والمنضم بعضها الى بعض
فى الجهة الواحدة هو الخط وهو جزء المنضم بعضها الى بعض فى الجهتين
وليست المقادير امرا زايدا على الجسمية حالا فيها لان المقادير لو كانت
حالة فى الجسمية لانقسمت بانقسام الجسم الذى هو محلها فينقسم الخط عرضا
والسطح عمقا لان محل السطح الجسم الذى هو منقسم عمقا وانقسام المحل عمقا
يقتضى انقسام الحال كذلك والسطح محل الخط وهو منقسم عرضا لان المحل اذا
انقسم عرضا يكون الحال منقسما كذلك وهذا خلف لان الخط عندهم لا ينقسم عرضا
لانه طول بلا عرض والسطح لا ينقسم عمقا لانه طول مع عرض وليس له عمق قيل
لا نم ان المقادير لو كانت حالة فى الجسم لانقسمت بانقسام الجسم وانما يلزم ذلك
لو كان المقادير من الاعراض السارية وليس كذلك فان الخط والسطح
ليسا من الاعراض السارية فلا يلزم من حلوله فى الجسم انقسام السطح فى الجهات
الثلث ومن حلول الخط فى السطح انقسام الخط عرضا اجيب بان السطح مثلا
ان لم يكن حالا فى شى من الاجزاء المفروضة للجسم لا يكون حالا فى الجسم وان كان

السطح حالا

السطح حالا فى شى من الاجزاء المفروضة للجسم فاما ان يوجد السطح بتمامه فى كل واحد
من الاجزاء المفروضة للجسم فيلزم ان العرض الواحد بالمحال الكثيرة وقد سبق
بطلانه او يوجد السطح لا بتمامه فى كل واحد من الاجزاء المفروضة بل يوجد
فى كل واحد من الاجزاء المفروضة شى من السطح فيلزم قسمة السطح عمقا لانه
ح يوجد شى من السطح فى الاجزاء المنضمة من جهة العمق واعلم ان هذا الجواب
مبنى على ان الجسم مركب من اجزاء لا يتجزى ومع هذا القايل ان يقول السطح حال
فى الاجزاء المنضمة بعضها الى بعض فى الجهتين الطول والعرض ولا يكون
حالا فى الاجزاء المنضمة فى الجهة الثالثة فلا يلزم انقسام السطح فى الجهة الثالثة
ضرورة عدم انقسام المحل فى الجهة الثالثة ضرورة عدم انقسام الاجزاء المنضمة
فى الجهتين فى الجهة الثالثة احتج الحكماء على ان المقادير زايدة على الجسم بعين
اما الجسم التعليمى اى المقدار الذى له طول وعرض وعمق فلانه قد يتبدل على
الجسم الواحد المشخص مع بقاء حقيقة الجسمية المشخصة فان الشمعة المشخصة
بعينها باقية مع تبدل المقادير بحسب تبدل الاشكال من التكعيب والاستدارة
فبقاء الجسمية مع تبدل المقادير اعنى الجسم التعليمى دال على ان الجسم التعليمى
عرض قايم بالجسم لا جوهر واما السطح والخط فانهما يعرضان الجسم بواسطة
التناهى والتناهى لا يكون من مقومات الجسم لانه يلزم الجسم بعد تحققه فلا يكون
السطح والخط من مقومات الجسم والذى يدل على ان الخط ليس من مقومات
الجسم ان الجسم يوجد بدون الخط فان الكرة الحقيقية موجودة ولا خط
فيها بالفعل فلا يكون الخط واجب الثبوت للجسم واذا لم يكن واجب الثبوت
للجسم لا يكون من مقوماته بل يكون عرضا خاصا قايما به قال المصنف نقلا
عن الحكماء ان السطح والخط من صفات الجسم التعليمى المتخلخل تارة بان يزيد
مقداره من غير ضم اجزاء اخر اليه والمتكاثف اخرى بان ينقص مقداره
عن غير انفصال اجزاء عنه والجسم الطبيعى باق على حقيقته النوعية
والجسم التعليمى المتغير بالتخلخل والتكاثف غير باق بحاله فلا يكون الجسم التعليمى
جوهرا بل عرضا قايما بالجسم الطبيعى فيكون الخط والسطح اللذان هما من صفاته

اولى بان يكونا عرضيين ح قال المصور واجيب عن الاول بان المتغير والمتبدل
هو الشكل واوضاع اجزاء الجسم فان الشمعة المكعبة مثلا اذا جعل مستديرة
يجتمع فيها اجزاء كانت متفرقة والمستديرة اذا جعلت مكعبة يتفرق الاجزاء
التي كانت مجتمعة لا المقدار وهذا ليس بمستقيم فان تغير الشكل مستلزم
لتغير المقدار لان الشكل هيئة يا احاط به حد او حدود من جهة الاحاطة
وهيئة الاحاطة انما يتغير بتغير الاحاطة وتغير الاحاطة بدون تغير الحدود
غير ممكن وتغير الحدود بدون تغير المقادير مح واما قوله واوضاع اجزاء
الجسم فبط لان الجسم لا يكون فيه اجزاء بالفعل حتى يتغير اوضاعها بالتبديل
فان الشمعة لا يكون فيها اجزاء بالفعل حتى صارت مجتمعة بالاستدارة
بل الشمعة لها امتداد واحد باق ما لم يطرأ عليها تفرق مع تبدل المقادير
حال عدم التفرق والباقي عند عدم التفرق غير الزائل عند عدمه ط
واجيب عن الثاني بمنع المقدمات اى لا نم ان الخطوط والسطوح صفات
الجسم التعليمي بل هما من مقومات الجسم ولئن سلم ان الخطوط والسطوح صفات الجسم
التعليمي ولكن لا نم ان الجسم التعليمي يتخلخل ويتكاثف فان التخلخل والتكاثف
الحقيقيين فرع اثبات الهيولى وسبق بيان بطلانه ولئن سلمنا ان الجسم
التعليمي هو الذي يتخلخل ويتكاثف ولكن لا نم ان الجسم التعليمي اذا كان
متخلخلا او متكاثفا لا يكون جوهرا ولقائل ان يقول ان السطح من صفات
الجسم التعليمي لانه تعرض للجسم التعليمي بواسطة التناهي العارض للجسم
التعليمي بالذات وللجسم الطبيعي بالعرض فيكون من صفاته والخط يعرض
للسطح بواسطة تناهي السطح فيكون ايضا من صفاته واما الهيولى فيقام
الحجة على وجودها واما ان الجسم التعليمي المتخلخل تارة والمتكاثف اخرى
لا يكون جوهرا فلانه لا يبقى عند التخلخل المقدار الاول وكذا عند التكاثف
مع بقاء الجسم الطبيعي على حقيقته فيكون الجسم التعليمي الزائد مع بقاء
الجسم الطبيعي عرضا زايدا على الجسم طبيعي واعلم ان التخلخل والتكاثف
على الحقيقة يعرضان للجسم الطبيعي واتصاف الجسم التعليمي بهما بالعرض

لكن

لكن ظهر بان التخلخل والتكاثف على الجسم الطبيعي يدل على ان الجسم التعليمي
زايد على الجسم الطبيعي كما ذكرنا   الرابع   المبحث الرابع في الزمان
من الناس من انكر وجود الزمان محتجا بان الزمان لو كان موجودا لكان
اما قار الذات او غير قار الذات فان كان قار الذات اجتمع الحاضر والماضي
معا فيكون يوم الطوفان مع اليوم فالحادث اليوم يكون حادثا يوم
الطوفان ولا يخفى فساده وان لم يكن الزمان قار الذات لزم تقدم بعض
اجزائه على بعض تقدما لا يتحقق الا مع الزمان لانه يقتضي العقل
بان اجزاء منه كان موجودا ولم يبق الآن وان جزء منه حصل الآن
فالماضي والآن هو الزمان فيلزم منه وقوع الزمان في زمان واجيب
بان تقدم الماضي بذاته لا بزمان اخر فانه اذا كان الزمان غير قار الذات
لم يبق جزء منه عند حصول جزء اخر فلا يلزم ان يكون للزمان زمان
اخر لان التقدم والتأخر لاجزاء الزمان لذاتها فيكون جزء منه متقدما
على جزء لا بزمان اخر غيرها بل بذاتها ولا يلزم منه تسـ   والمثبتون
للزمان   المثبتون للزمان تمسكوا في اثبات ماهية الزمان بوجهين
الاول انا اذا فرضنا حركة في مسافة معينة بقدر من السرعة وفرضنا حركة
اخرى مثل الحركة الاولى اى على مقدارها من السرعة في تلك المسافة فان
ابتدأت الحركتان معا وتركتا معا قطعت الحركتان المسافة معا وان تأخرت
الثانية عن الاولى في الابتداء ووافقتها في الوقوف قطعت الثانية
من المسافة اقل مما قطعته الاولى ضرورة وكذا ان وافقت الحركة الثانية
الحركة الاولى اخذا وتركا اى ابتدأتا معا ووافقتا معا وكانت الحركة
الثانية ابطأ من الحركة الاولى قد قطعت الحركة الثانية من المسافة
اقل مما قطعته الاولى واذا كان كذلك كان بين اخذ الحركة السريعة الاولى
وتركها امكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة وامكان قطع مسافة اقل
من المسافة الاولى ببطؤ معين وبين اخذ الحركة السريعة الثانية وتركها
امكان اقل من ذلك الامكان الاول بتلك السرعة المعينة ويكون هذا

الاول

الامكان جزء من الامكان الاول واذا الان كذلك كان هذا الامكان قابلا للزيادة
والنقصان ولا شيء من العدم بقابل للزيادة والنقصان فهذا الامكان ليس
لا بعدم فيكون هذا الامكان امرا وجوديا مقداريا وهذا الامكان الوجودي
المقداري غير المسافة فان الحركة البطيئة الموافقة للحركة الاولى السريعة
في الاخذ والترك اى في الابتداء والوقوف تشتركان في هذا الامكان
ضرورة توافقهما في الابتداء والوقوف وتتفاوتان في المسافة ضرورة
كون مسافة البطيئة اقل وما به التوافق غير ما به التفاوت فالزمان
امر وجودي مغاير للمسافة الثاني من الوجهين الدالين على وجود
الزمان ان كون الاب قبل الابن معلوم بالضرورة فتلك القبلية ليست
وجود الاب ولا عدم الابن لتعقل وجود الاب وعدم الابن مع الغفلة
عن تلك القبلية فتعين ان يكون تلك القبلية زائدة على وجود الاب
وعدم الابن وليست القبلية امرا عدميا لانها نقيض اللاقبلية التي
هي عدم محض فان اللاقبلية صادق على العدم فتلك القبلية اذا زائد ثبوتي
لان احد النقيضين اذا كان عدميا يكون الاخر وجوديا واجيب عن الاول
بان هذه الامكانات امور عقلية لا وجود لها في الخارج والامور العقلية
تقبل المساواة والزيادة والنقصان وان لم يكن موجودة في الخارج وعن
والثاني بان القبلية ايضا من الامور العقلية التي لا وجود لها في الخارج
فلا يلزم وجود الزمان في الخارج والذي يدل على وجود الزمان ان الحادث
بعد ما لم يكن لم قبل لم يكن فيه ليس كقبلية الواحد على الاثنين التي يوجد
بتلك القبلية ما هو قبل وما هو بعد معا بل قبلية قبل لا يثبت ذلك القبل
مع البعد بل ينقضي عند تجدد البعد وليس تلك القبلية هي نفس العدم
فان العدم كما جاز ان يكون قبل جاز ان يكون بعد والقبلية يمتنع ان
تكون بعد وليست تلك القبلية ايضا ذات الفاعل فان ذات الفاعل قد
يكون قبل وقد يكون مع وقد يكون بعد فتلك القبلية شيء اخر لا يزال فيه
تجدد وتقضي فهو غير قار الذات متصل في نفسه فان من الجائز ان يفرض

متحرك يقطع مسافة بكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته فيكون ابتداء
قبل هذا الحادث ويكون ما بين ابتداء الحركة وحدوث الحادث قبليات وبعديات
متجددة متقضية مطابقة لاجزاء المسافة والحركة فظهر ان البعديات والقبليات
متصلة اتصال المسافة والحركة فثبت ان كل حادث مسبوق بموجود غير قار
الذات متصل اتصال المقادير وهو الزمان فوجود القبلية والبعدية اللتين
لا تجتمعان دال على وجود الزمان فان الزمان هو الذي يلحقه لذاته القبلية
والبعدية اللتان لا توجدان معا وذلك لان الآن قد يكون قبل شيء اخر قبلية
لا تجامع البعد لكن لا لذاته بل لوقوعه في زمان هو قبل زمان ذلك الاخر
فالقبلية والبعدية للشيئين بسبب الزمان واما للزمان فليست بسبب
شيء بل ذاته المتصرمة المتجددة صالحة للحوق هذين المعنيين بها لا بشيء
اخر فاذا ثبوتهما يدل على وجود الزمان والقبلية والبعدية اضافتان
لا توجدان الا باعتبار العقل لان الجزئين من الزمان الذين يعرضهما
القبلية والبعدية لا توجدان معا في الاعيان فكيف توجد الاضافة
العارضة لهما لكن ثبوتهما في العقل لشيء دال على وجود معروضهما بالذات
اعني الزمان مع ذلك الشيء فلذلك يستدل بعروض القبلية للعدم على وجود
زمان معه قيل القبلية غير موجودة في الخارج وكذا البعدية فانهما
اضافتان عقليتان فلا يقتضي وجود معروضهما في الخارج بل في العقل
اجيب بان ثبوتهما في العقل لشيء دال على وجود معروضهما بالذات اي
الزمان مع ذلك الشيء قيل لو اتصف عدم الحادث بالقبلية لزم اتصاف
العدم بالصفة الثبوتية وهو ممتنع اجيب بان عدم الحادث ليس بنفي
محض لانه عدم مقيد بشيء بل هو امر معقول والقبلية ايضا عقلية ولا امتناع
في عروض القبلية الاعتبارية لعدم الحادث الذي هو امر معقول ثابت
في العقل قيل اجزاء الزمان بعضها قبل بعض بهذه القبلية المذكورة
في عدم الحادث فلو اقتضى هذه القبلية زمانا يقارن ما هو قبل بهذه
القبلية لزم ان يكون للزمان زمان اخر اجيب بان عروض هذه القبلية

لاجزاء الزمان لذاتها لا بسبب زمان اخر لان الزمان متقض لذاته فلا يحتاج
في عروض القبلية لبعض اجزائه الى عروضها لشئ اخر بخلاف غير الزمان
قيل لا يجوز عروض السبق لبعض اجزاء الزمان فانه على تقدير تساوي
الاجزاء في الماهية امتنع تخصيص بعضها بالبعدية وبعضها بالقبلية
وعلى تقدير عدم تساويها في الماهية كان انفصال كل جزء عن الاخر
بالماهية فيكون اجزاء الزمان منفصلة بعضها عن البعض فلا يكون الزمان (منفصلا)
متصلا واحدا بل مولفا من آنات أجيب بان ماهية الزمان هي اتصال
التقضي والتجدد وذلك الاتصال لا يتجزى الا في الوهم فليس للزمان
اجزاء بالفعل وليس فيه تقدم وتاخر قبل التجزية فاذا فرض له اجزاء
فالتقدم والتاخر يعرضان لها لذاتها لا بسبب تصور عروضهما لغير
الاجزاء حتى يصير الاجزاء بسبب التقدم والتاخر العارضين لهما
بسبب تصور عروضهما لغيرها متقدمة او متاخرة بل تصور التقضي
والتجدد الذي هو حقيقة الزمان يستدعي تصور تقدم وتاخر الاجزاء
المفروضة لعدم الاستقرار لا لشئ اخر وهذا معنى لحوق التقدم والتاخر
الذاتيين له واما ما له حقيقة غير عدم الاستقرار يقارنها عدم
الاستقرار كالحركة وغيرها فانما يصير متقدما ومتاخرا بتصور عروضهما
(التقدم) لعدم الاستقرار وهذا هو الفرق بين ما لحقه التقدم والتاخر لذاته
وبين ما لحقه بسبب غيره فاما اذا قلنا اليوم وامس لم نحتج الى ان نقول
اليوم متاخر عن امس لان نفس مفهومه يشتمل على معنى هذا التاخر اما اذا
قلنا العدم والوجود احتجنا الى اقتران معنى التقدم باحدهما حتى يصير متقدما
قيل القول بمعية الزمان للحركة يقتضي وقوع الزمان في زمان اخر لان
معنى المعية ان يكون الشيئان في زمان واحد اجيب بان معية ما هو
في الزمان للزمان غير معية شيئين يقعان في زمان واحد لان الاولى
يقتضي نسبة واحدة لشئ غير الزمان الى زمان هو … وذلك لشئ بان (مع نسبتي)
يكون الزمان ظرفا لذلك الشئ وذلك الشئ مظروفا له والاخرى يقتضي

نسبتين

نسبتين لشيئين يشتركان في منسوب اليه واحد بالعدد هو زمان ما هما مظروفان
له ولهذا لا يحتاج الاول الى زمان يغاير الموصوفة بالمعية ويحتاج في الثانية
اليه وللقائل ان يقول ان اردتم بكون الحادث مسبوقا بزمان كونه مسبوقا
بزمان موهوم مفروض فمسلم وان اردتم به كونه مسبوقا بزمان محقق موجود
في الخارج فممنوع وما ذكرتم في بيانه لا يفيد ذلك قال ثم اختلفوا اقول المثبتون
للزمان اختلفوا في ماهية الزمان فقيل انه جوهر مجرد اي ليس بجسم ولا
جسماني لا يقبل العدم لان الزمان لو كان قابلا للعدم لكان عدمه بعد
وجوده بعدية لا تتحقق الا مع الزمان لان بعديته بعدية بعد لا تجامع
القبل والبعدية بهذا المعنى لا يتصور الا مع الزمان فيلزم وجود الزمان
حال عدمه وانه محال ورد بان هذا المحال انما يلزم من فرض عدمه بعد
وجوده لا من فرض عدمه مطلقا وعدمه بعد وجوده اخص من عدمه
مطلقا واذا كان المحال لازما للاخص لا يلزم ان يكون لازما للاعم ولا يلزم
المحال من عدمه مطلقا فجاز ان يكون قابلا للعدم لذاته وقيل الزمان
هو الفلك الاعظم لان الفلك الاعظم محيط بجميع الاجسام والزمان
ايضا محيط بجميع الاجسام وخلل هذا القياس ظاهر فانه قياس في الشكل
الثاني من موجبتين وهو لا ينتج وقيل الزمان حركة الفلك الاعظم
لان الزمان غير قار الذات وحركة الفلك ايضا غير قارة الذات ومنع
بان الحركة اما سريعة او بطيئة والزمان ليس كذلك اي لا يوصف الزمان
بانه سريع او بطيء وايضا القياس المذكور قياس في الشكل الثاني من موجبتين
وهو لا ينتج وقيل الزمان مقدار حركة الفلك الاعظم وهو قول ارسطو
ومتابعيه واحتجوا بان الدليل دال على ان الزمان يقبل المساواة والمفاوتة
وكل ما يقبل المساواة والمفاوتة فهو كم فالزمان كم ولا يكون الزمان
كما منفصلا لانه لو كان الزمان كما منفصلا لانقسم الى ما لا ينقسم لان الكم
المنفصل عدد والعدد ينقسم الى الوحدات التي لا تنقسم لكن الزمان
ينقسم الى ما ينقسم لان الزمان منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة

التي تقبل القسمة الى غير النهاية فالزمان ايضا قابل للقسمة الى غير النهاية
فينقسم الى ما يقبل القسمة فيكون الزمان كما متصلا ويكون غير قار الذات
لان اجزاءه لا تجتمع في الوجود والا لكان الموجود اليوم موجودا يوم
الطوفان وهو محال واذا كان اجزاءه يوجد على سبيل التقضي والتجدد
فله مادة لوجهين احديهما ان كل ما كان كذلك فهو عرض والعرض لابد
له من مادة الثاني ان كل ما كان كذلك على سبيل التقضي والتجدد يكون
فيه حدوث شيء وتقضي شيء وكل حادث له مادة ولا يكون مادته المسافة
لان المختلفين في الزمان قد يتفقان في المسافة وبالعكس اي المتفقين
في الزمان قد يختلفان في المسافة فلو كان الزمان مقدارا للمسافة لكان
مطابقا لها ولا يكون مادة الزمان المتحرك لان المختلفين في الزمان
قد يتفقان في المقدار وبالعكس ولا يكون مادة الزمان شيئا من هيأة
المتحرك القارة لان المتفقين في الزمان قد يختلفان في مقدار الهيئة القارة
وبالعكس ولان مقدار الهيئة القارة يجب ان يكون قارا فيكون الزمان
مقدار هيئة المتحرك غير قارة وهي الحركة فالزمان مقدار الحركة وتلك
الحركة التي يكون الزمان مقدارها مستديرة لان الحركة المستقيمة اما
من المركز او الى المركز والاول ينقطع عند المركز والثاني عند المحيط
والزمان لا ينقطع لانه لو انقطع لكان عدمه بعد وجوده بعدية بعد لا يجامع البعد
القبل وما هذا شانه يكون زمانيا فبعد عدم الزمان زمان فيكون عدمه بعد
وجوده محالا فلا ينقطع فيكون الزمان مقدار حركة مستديرة وتلك الحركة
تكون اسرع الحركات لان الزمان يقدر به ساير الحركات فثبت ان هذه الحركة
تكون هي اسرع الحركات والحركة التي هي اسرع الحركات هي الحركة اليومية التي هي
حركة الفلك الاعظم فالزمان مقدار حركة الفلك الاعظم واعلم ان مدار
هذه الحجة على ان قبول المساواة يقتضي الكمية وذلك اي اقتضاء قبول المساواة
الكمية انما يثبت لو ثبت قبول المساواة لذاته واما اذا كان قبول المساواة
لا لذاته فلا يوجب الكمية وعلى ان الجوهر الفرد ممتنع الوجود ليلزم ان يكون

الزمان

الزمان كما متصلا لا كما منفصلا وعلى ان كون الزمان كما متصلا غير قار الذات
ليلزم ان يكون له محل اما العرضية واما الحدوث المحوج الى مادة وعلى ان
الزمان لا ينقطع كما اشير الى هذه المقدمات في اثناء الحجة قال الخامس
في المكان اقول المبحث الخامس في المكان المكان امر موجود لان بديهة
العقل يشاهد بان المتحرك بالحركة المستقيمة ينتقل من مكان الى مكان اخر
والانتقال من العدم الى العدم محال وكيف لا يكون موجودا وهو مقصد
المتحرك بالحركة الاينية ومشار اليه بالاشارة الحسية وكل ما هو مقصد
المتحرك بالحركة الاينية ومشار اليه يكون موجودا والمكان ليس بجزء من
المتمكن ولا حال فيه لان الجسم يسكن في المكان وينتقل بالحركة عن المكان
واليه وكل ما هو كذلك لا يكون جزءا للجسم ولا حالا فيه لان جزء الجسم المتمكن
والحال فيه ينتقل بانتقاله والمكان لا ينتقل بانتقال المتمكن فيكون المكان
خارجا عن المتمكن وهو السطح الباطن للجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر
من المحوي عند ارسطو والبعد المجرد عن المادة الموجود الذي ينفذ
الجسم فيه عند شيخه وهو افلاطون والبعد المجرد المفروض عند المتكلمين
دليل الاول ان المكان هو السطح او الخلاء اي البعد المجرد الموجود او
المفروض والثاني وهو ان المكان هو الخلاء بط لوجوه الاول ان الخلاء اي البعد
اما عدمي كما هو مذهب المتكلمين او موجود كما هو مذهب افلاطون والاول
بط لان الخلاء لو كان عدميا لما قبل الزيادة والنقصان واللازم بط اما
الملازمة فلان العدمي ليس بقابل للزيادة والنقصان واما بطلان اللازم
فلانا نعلم ان ما بين الاجسام الغير المتلاقية متفاوت بالزيادة والنقصان
والثاني وهو ان يكون الخلاء موجودا بط لوجوه الاول هو انه لو حصل جسم
في بعد مجرد موجود لزم تداخل البعدين واتحادهما لانه لا يتميز البعد المجرد
عن بعد الجسم المتمكن فان الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الاخر
فاذا تقع التباين في الوضع وتجويز تداخل البعدين واتحادهما يقتضي الى تداخل
العالم في حيز خردلة وهو بط بضرورة العقل الثاني ان تجرد البعد لا يكون

يقتضي

لذاته ولا للوازمه لانه لوكان تجرد البعد لذاته او للوازمه لكان كل بعد مجردا
واللازم بط لان ابعاد الاجسام مقارنة للمادة ولا يكون تجرد البعد لعوارضه
لانه لوكان تجرد البعد لعوارضه لكان المفتقر الى المحل لذاته مستغنيا عنه
لعارض واللازم مح فانه يمتنع ان يزول ما بالذات لعارض بيان الملازمة ان
تجرد البعد عن المادة اذا كان لعارض فذات البعد لم يقتض التجرد فيكون مفتقرا
الى المحل الثالث ان البعد ان كان مما يتحرك فله حيز لان الحركة انتقال من حيز
الى حيز اخر فاذا كان البعد الذي هو المكان مما يتحرك فله حيز وحيزه هو البعد
والبعد مما يتحرك فللحيز الحيز حيز ويفتقر ذلك الحيز الى حيز اخر فيلزم ان يكون
هناك ابعاد متداخلة الى غير النهاية وهو مح وان سلم جواز ابعاد متداخلة
الى غير نهاية يلزم ان لا يكون المكان بعدا لان الابعاد الغير المتناهية
المتداخلة من حيث انها باسرها قابلة للحركة يكون لها مكان لانها اذا تحركت
باسرها فقد انتقلت من مكان الى مكان اخر والمكان الذي انتقل منه الابعاد
باسرها لا يكون بعدا لان ذلك المكان خارج عن الابعاد باسرها والخارج
عن الابعاد باسرها لا يكون بعدا وان لم يكن البعد مما يتحرك فالمانع عن الحركة
ان كان ذات البعد او ما يلازم ذات البعد لم يتحرك الاجسام لما فيها من البعد
المانع للحركة لذاته او لما يلازمه وان كان المانع من حركة البعد مما يعرض
لذات البعد فطبيعة الابعاد من حيث هي قابلة للحركة ويعود الالزام المذكور
وهو ان يكون هناك ابعاد متداخلة الى غير نهاية ومع هذا يلزم ان لا يكون المكان
بعدا وانما قلنا انه يعود الالزام المذكور لانه اذا كان الابعاد قابلة للحركة
والحركة يستدعي مكانا ينتقل عنه فالمكان الذي هو البعد له مكان اخر وهلم
جرا الثاني من الوجوه الدالة على نفي الخلاء انه لو كان خلاء يلزم ان يكون
زمان حركة ذي المعاوق مساويا لزمان حركة عديم المعاوق واللازم باطل
فالملزوم مثله بيان الملازمة مسبوق بذكر مقدمة وهي انه كلما كانت المسافة
التي يتحرك المتحرك فيها ارق كانت الحركة اسرع وكلما كانت اغلظ كانت
الحركة فيها ابطأ والسبب فيه التمكن على مقاومة الدافع الخارق والعجز عنه

وهو المتحرك

لمكن المسافة

فان الانفعال
فان الرقيق اشد

الانفعال

فان الرقيق شديد الانفعال عن الدافع الخارق والغليظ بخلافه والرقة والغلظ
يختلفان في الزيادة والنقصان كلما زاد الغلظ زادت المقاومة وكلما زادت
المقاومة زادت البطؤ فيكون المتحرك يختلف سرعة وبطؤ بحسب اختلاف
المقاومة واذا عرفت ذلك فنقول لو كان خلاء فاذا تحرك الجسم فيه لقوته فلا يخلو
اما ان يقطعه بالحركة في الزمان اولا في زمان والثاني مح لانه يقطع البعض من
المسافة قبل قطعه الكل فتعين الاول فلو فرضنا ان يتحرك ذلك الجسم بتلك
القوة في فرسخ خلاء في زمان وفرضنا في فرسخ خلاء ساعة وفي حق فرسخ ملاء
عشر ساعات وفي ملاء اخر قوامه عشر قوام الاول ساعة فزمان حركة ذي
المعاوق الثاني كزمان حركة عديم المعاوق الثالث من الوجوه الدالة
على نفي الخلاء انه لو كان خلاء سواء كان عدما صرفا او بعدا متشابها
لم يكن حصول الجسم في بعض جوانبه اولى فانه لا اختلاف فيه فيكون جميع جوانبه
بالنسبة الى الجسم على السواء فلا يكون حصول الجسم في بعض جوانبه
اولى من حصوله في البعض الاخر فلا يسكن الجسم في بعض جوانبه ولا يميل اليه
لانه ليس حصوله فيه اولى من حصوله في غيره ولا ميله اليه اولى من ميله الى غيره
واجيب عن الاول من الوجوه الدالة على نفي الخلاء بانا نختار ان الخلاء عدمي
قوله لو كان عدميا لما قبل الزيادة والنقصان قلنا الزيادة باعتبار العرض
والعدمي يقبل الزيادة والنقصان باعتبار العرض واجيب عن الثاني الاول
من الوجوه الدالة على ان الخلاء ليس بوجودي بانا لا نم انه لو حصل الجسم في بعد
مجرد لزم تداخل البعدين واتحادهما قوله لانه ح لم يتميز البعد المجرد عن بعد
المتمكن قلنا لا نم بل غايته انه لا يحس بالبعدين معا وعدم الاحساس بالبعدين
معا لا يستلزم التداخل والاتحاد حتى يلزم من تجويز تداخل البعدين تجويز
تداخل العالم في حيز خردلة الذي هو محال واجيب عن الثاني من الوجوه
الدالة على ان الخلاء ليس بوجودي بان تجرد البعد لعارض قوله لو كان تجرده لعارض
لكان المفتقر الى المحل مستغنيا عنه بعارض قلنا لا نم انه اذا كان تجرد البعد عن
المحل لعارض يلزم ان يكون البعد لذاته مفتقرا الى المحل فان ذات البعد من حيث

هى لا تقتضى الغنى عن المحل ولا الحاجة اليه فلا يكون تجرد البعد لعارض مستلزما
لا فتقاره الى المحل حتى يلزم المحال واجيب عن الثالث من الوجوه الدالة
على ان الخلاء ليس بموجود بان البعد المجرد لعين المادة لا يقبل الحركة
وعدم قبول البعد مجردا الحركة لا يوجب امتناع حركة البعد ماديا فلم يلزم
ان لا يتحرك الاجسام لان ابعاد الجسم مادية والابعاد المادية لا يمنع قبول
الحركة واجيب عن الثانى من الوجوه الدالة على نفى الخلاء بان الحركة لذاتها
يقتضى زمانا لانه لولم يقتض الحركة لذاتها زمانا لكانت الحركة فى الخلاء
لا فى زمان وكيف يمكن الحركة لا فى زمان والحركة من حيث هى هى لا تنفرد
الا على مسافة منقسمة ومتجزية فهى منقسمة ومتجزية بانقسام المسافة بعضها
قبل وبعضها بعد وذلك لا يتقرر الا مع الزمان فنفول الحركة فى مسافة فرسخ
يستدعى قدرا من الزمان لما هى هى وقدرا اخر من الزمان بسبب ما فى المسافة
من العايق والزمان المستحق بسبب ما فى المسافة من العايق هو الذى يقصر يقتصر
بسبب ما فى المسافة من الجسم من رقة القوام ويطول بسبب غلظ ما فيها
واذا كان كذلك فالزمان الذى يستحقه الحركة لذاتها هو ساعة بحسب الفرض
المذكور فيكون زمان الملاء الرقيق ساعة وعشر تسع ساعات اما الساعة
فبسبب اصل الحركة واما عشر تسع ساعات فبسبب ما فى المسافة من العايق
فان قوامه عشر قوام الملاء الاول وزمان حركة ملاء الاول عشر ساعات
واحدمنها بسبب الحركة وتسع ساعات بسبب ما فى المسافة من العايق وقوام اصل م
الرقيق عشر قوام الغليظ فيكون الزمان الذى بسبب العايق فى الرقيق
عشر تسع ساعات هى بسبب العايق الغليظ والحاصل ان الخلف الذى
انتج الغايع لو جعل الزمان كله فى مقابلة العايق اما اذا جعل بعضه فى مقابلة
الحركة وبعضه فى مقابلة العايق لان الحركة الخلائية واقعة فى الزمان الذى
يقتضيه الحركة لذاتها والحركة الملائية كيف لا يكون واقعة فى ذلك الزمان
مع مقدار اخر من الزمان يستحقه بسبب ما فى المسافة من العايق فاندفع
المحال واجيب عن الثالث من الوجوه الدالة على نفى الخلاء بان الخلاء بعد

متشابه مساو

بعد متشابه مساو للبعد العالم فلا يتصور حصول العالم فى جانب من جوانبه
حتى يلزم ما ذكرتم من المحال بل مجموع العالم حاصل فى مجموعه واما حصول بعض
الاجسام فى بعض الجوانب فلا بينهما من الملايمة والمنافرة واقتضاء القرب
والبعد من تلك الاجسام فانه يحصل الاختلاف فى الخلاء بسبب القرب من تلك
الاجسام والبعد من الاجسام فانه يحصل الاختلاف فى الخلاء بسبب القرب
من تلك الاجسام والبعد عنها ويحصل الملايمة بينهما والمنافرة بينهما فان الارض بسببها
بسبب طبيعتها المقتضية للثقل المطلق ينافر المحيط ويلايم المركز فيقتضى
القرب من المركز والبعد من المحيط والنار بسبب طبيعتها المقتضية للخفة
المطلقة يلايم المحيط وينافر المركز فيقتضى القرب من المحيط والبعد من المركز
وعورض دليل القايلين بان المكان هو السطح بان القول بالسطح بط لانه
لو كان المكان عبارة عن السطح الباطن الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى
لتسلسلت الاجسام الى غير النهاية واللازم بط لتناهى الابعاد بيان
الملازمة ان كل جسم له حيز وحيزه هو السطح الباطن الحاوى فالجسم الحاوى
له حيز وحيزه هو السطح الباطن لحاويه المماس للسطح الظاهر من المحوى له
وهلم جرا ويلزم التسلسل وللقايل ان يقول لا نم ان كل جسم له مكان فان القايل
بان المكان هو السطح يقول ان الاجسام ينتهى الى جسم ليس له حيز ولا
وضع وايضا لو كان المكان عبارة عن السطح الباطن الحاوى المماس للسطح
الظاهر من المحوى لما كان الحجر الساكن عند جريان الماء عليه ساكنا واللازم
بط بالضرورة بيان الملازمة ان الحركة هى مفارقة سطح الى سطح اخر على تقدير
ان يكون المكان هو السطح والحجر عند جريان الماء حصل له مفارقة سطح
الى سطح اخر فيكون متحركا فلا يكون ساكنا لا يقال سكون الحجر بقاء نسبته
مع الساكنات والحجر عند جريان الماء نسبته مع الساكنات باقية فيكون
ساكنا لانا نقول بقاء نسبة الحجر الى الساكنات معلل بسكونه لانه انما بقى نسبته
الى الساكنات لانه ساكن فلا يصح تفسير السكون ببقاء نسبته مع السواكن
وللقايل ان يقول الحركة هى انتقال المتحرك من سطح الى سطح اخر لا مفارقة سطح

عن المتحرك وانتقال سطح اخر به فعلى هذا يكون السكون بالنسبة الى الحجر والحركة بالنسبة الى بعض
ملائه وايضا لو كان عبارة عن السطح للزم ازدياد المكان وتنقصه والمتمكن بحاله
لما اذا تكعبت شمعة مستديرة فان السطح المحيط بالشمعة عند تكعبها اكبر من السطح
المحيط بها عند كونها كرة فالمتمكن باق مع ان المكان ازداد عنده وبالعكس
اى لما اذا جعلت شمعة مكعبة كرة فان السطح المحيط بالشمعة عند كونها كرة اصغر
من السطح المحيط بها عند تكعبها ولقائل ان يقول لا نم ان الشمعة عند ازدياد
السطح المحيط بها باقية بحالها فان الشمعة عند تكعبها على هيئة وشكل لم يكن
عند كريتها كذلك والدليل على امكان الخلاء انه اذا انطبق صفحة ملساء على
صفحة ملساء انطباقا ثم رفع الصفحة الفوقانية دفعة لخلا الوسط اول زمان
الارتفاع لان انتقال الجسم من الجانب الى الاوسط اما ان لا يحتاج الى المرور
بالطرف وهو ظاهر الفساد او يحتاج وح اما انه حين ما يكون فى الطرف يكون
فى الوسط ايضا او هو ظاهر الاستحالة او لا يكون فيكون الوسط حين ما يكون
ذلك الجسم المنتقل فى الطرف خاليا وهو المط ولقائل ان يقول الرفع لا يحصل
الا بالحركة والحركة لا تحصل الا فى زمان وفى ذلك الزمان انتقل الجسم الى الوسط
وايضا لو لم يكن خلاء للزم من حركة بقة تدافع جملة العالم فان الجسم المتحرك
اذا انتقل الى مكان لان مملوا او كان فارغا الثانى هو المط والاول لا يخ
اما ان ينتقل الى مكان الجسم الذى انتقل الى مكانه او الى مكان اخر والاول
بط لان حركة الجسم عن مكانه موقوفة على حركة المنتقل اليه فلو انتقل كل
واحد منهما الى مكان صاحبه لزم توقف حركة كل منهما على حركة الاخر فيكون
دورا والثانى بط لان الكلام فى كيفية انتقال ذلك الجسم كالكلام فى انتقال
الجسم الاول فيلزم تدافع الاجسام باسرها حتى يلزم من حركة البقة حركة
جملة العالم وذلك معلوم البطلان لا يقال يتخلخل ما وراءه ويتكاثف قدامه
لان المقدار زائد على الجسم فلا يستحيل ان يزول عن الجسم مقدار وينقص ويحصل
فيه عقيبه مقدار اخر ازيد او انقص لانا نقول زوال مقدار وحصول اخر
فرع على وجود الهيولى وعرضية المقدار وكلاهما مم ولقائل ان يقول قدامه

البرهان عليها

البرهان عليها الفصل الثالث لما فرغ من الفصل الثانى فى مباحث الكم
شرع فى الفصل الثالث فى مباحث الكيف الاستقراء دل على انحصار هذه
المقولة اى مقولة الكيف فى اقسام اربعة الكيفيات المحسوسة والكيفيات
النفسانية والكيفيات المختصة بالكميات والكيفيات الاستعدادية وقد
يعبر عنها بالاستعدادات ووجه الحصر ان الكيفيات اما ان تكون محسوسة
باحدى الحواس الخمس اللمس والسمع والبصر والذوق والشم وهى الكيفيات
الانفعاليات والانفعالات او لا تكون محسوسة باحدى الحواس الخمس
وح اما ان تكون مختصة بذوات الانفس وهى الكيفيات النفسانية
او لا تكون مختصة بذوات الانفس وح اما ان تكون مختصة بالكميات
وهى الكيفيات المختصة بالكميات او لا تكون مختصة بالكميات وهى الاستعدادات
اما القسم الاول اى الكيفيات المحسوسة فقد بدأ به لانه اظهر اقسامها
وذكر فيه ستة مباحث الاول فى اقسامها الثانى فى تحقيق الملموسات
الثالث فى تحقيق المبصرات الرابع فى تحقيق المسموعات الخامس فى تحقيق
الطعوم السادس فى تحقيق المشمومات المبحث الاول فى اقسام الكيفيات
المحسوسة الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة
العسل سميت انفعاليات وان كانت غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل
سميت انفعالات وانما سميت الاولى بالانفعاليات لوجهين احدهما
انها يحدث منها انفعال فى الحواس عند الاحساس بها والثانى انها تحدث
تابعة للمزاج اما بحسب الشخص كحلاوة العسل وحمرة الدم فان كل واحدة
منهما تابعة للمزاج الذى لا يتحقق الا عند انفعال المواد واما بحسب النوع
كحرارة النار وبرودة الماء فان حصول الحرارة فى الماء والبرودة فى
فى النار وان لم يكن لاجل الانفعال لكن من شان نوع الحرارة ونوع
البرودة ان يحدث ايضا بالانفعال الذى هو المزاج وانما سميت الثانية
بالانفعالات ولم يسم بالانفعاليات وان جاز تسميتها بالانفعاليات
بالوجهين لانها لسرعة زوالها وقصر مدتها منعت اسم جنسها كما يقال

انها انفعاليات

القليل انه ليس بشئ وسميت باسم الابن الذي هو في التجدد والتغير وهو
الانفعال فيكون هذا الاسم منقولا اليها لمشابهة والكيفيات المحسوسة
ينقسم بانقسام الحواس الخمس الظاهرة اي الملموسات وهي الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة ويسمى هذه الكيفيات الاربع كيفيات اول لتكيف
البسايط العنصرية بها اولا وعدم خالية عنها بخلاف ساير الكيفيات الملموسة
ولانها يكون ملموسة اولا وبالذات بخلاف الباقي فانها ملموسة بتوسطها
ومن الكيفيات الملموسة الخفة والثقل والصلابة واللين والملاسة والخشونة
وانما قدم البحث عن الكيفيات الملموسة لانها يعم بالنسبة الى كل حيوان
فان جميع الحيوانات تدركها ولا يوجد جسم من الاجسام خالية عنها واي
المبصرات وهي الالوان والاضواء واي المسموعات وهي الاصوات والحروف
والى المذوقات وهي الطعوم والى المشمومات وهي الروايح في تحقيق
الملموسات المبحث الثاني في تحقيق الملموسات الكيفيات المحسوسة
بالحس الظاهر غنية عن التعريف بالحد والرسم اذ لا اظهر من المحسوسات
لكن ربما يفتقر الى التنبيه على مفهوم اسم بعضها بسبب التباس بالغير فما ذكره التباسه
من خواصها لم يقصدوا بها تعريفها بل قصدوا بها بيان احكامها والحرارة
والبرودة من اظهر المحسوسات وابينها وهي كيفيتان فعليتان يفعل
الصورة بواسطتها في المادة والحرارة يختص بتفريق المختلفات وجمع المتماثلات
من حيث انها يفيد الميل المصعد بواسطة التسخين فالمركب من الاجسام
المختلفة في اللطافة والكثافة اذا اثر الحرارة فيه تصعد الالطف فالالطف
فان الالطف اقبل للتصعد من الحرارة كالهواء الذي هو اقبل من الارض
والاقبل يبادر الى التصعد قبل الابطاء فيتفرق الاجسام المختلفة الطبايع ع
التي حدث المركب من التيامها فينضم عند تفريق الاجزاء كل جزء الى ما يشاكله الى
بمقتضى طبعه الا اذا كان الالتيام بين الاجزاء شديدا فالحرارة تفيد سيلانا
ودورانا من غير تفريق ان كان اللطيف والكثيف قريبين من الاعتدال
لما بين اللطيف والكثيف من التلازم والتجاذب كما في الذهب فان الالتيام

اذا كان شديدا

اذا كان شديدا لم يقو الحرارة على التفريق فاذا مال اللطيف الى التصعد
جذبه الكثيف الى الانحدار فيحدث سيلان ودوران ويفيد الحرارة تليينا
ان كان الكثيف غالبا لا في الغاية كما في الحديد وان كان الكثيف غالبا في الغاية
لم يفد الحرارة سيلانا ولا تليينا كما في الحجر ويفيد الحرارة تصعيدا بالكلية
ان قويت واللطيف اكثر من الكثيف كالنفط والاشبه ان الحرارة الغريزية
مغايرة لحرارة النارية في الحقيقة لان حرارة النار معدمة للحيوة والحرارة
الغريزية شرط لوجود الحيوة كذلك الحرارة الفايضة من الكواكب كحرارة
الشمس مغايرة للحرارة النارية في الحقيقة وقيل الحرارة الغريزية هي حرارة
الجزء الناري المنكسر سورتها عند تفاعل العناصر بعضها مع بعض وقد يحدث
الحرارة بالحركة ودليله التجربة لا يقال لو كانت الحركة مسخنة لتسخنت العناصر حركات
الثلثة الهواء والماء والارض وصارت نيرانا بسبب حركة الافلاك واللازم
بط لانا نقول الافلاك لا تقبل السخونة فلا يتسخن بذاتها فلا يسخن ما جاورها
من العناصر اما البرودة البرودة قيل هي عدم الحرارة ومنع بان
البرودة محسوسة والمحسوسة ليس عدم الحرارة ولا الجسم والا لكان الاحساس
بالجسم احساسا بالبرودة بل البرودة كيفية وجودية بينها وبين الحرارة تضاد
لانها وجوديتان تواردان على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف طباعا
واما الرطوبة واما الرطوبة فقال الامام الرازي هي البلة الجارية
على ظاهر الجسم المقتضية لسهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عنه
فالماء رطب والهواء ليس كذلك لا يقال لو كانت الرطوبة كذلك لكان العسل
ارطب من الماء اذ العسل الصق من الماء لانا نقول العسل وان كان الصق
من الماء الا انه منفصل بعسر والرطوبة مقتضية لسهولة الانفصال والماء
كذلك فهو ارطب من العسل وقال الحكماء الرطوبة كيفية توجب سهولة قبول
التشكل بشكل الحاوي القريب وسهولة تركه والرطوبة غير السيلان
فان السيلان عبارة عن حركات توجد في اجسام متفاصلة في الحقيقة
متواصلة في الحس يدفع بعض تلك الاجسام بعضها حتى لو وجد ذلك

فى التراب كان سيالاً واليبوسة تقابل الرطوبة على التفسيرين فعلى الاول
هى الجفاف وعلى الثانى هى الكيفية التى بها يصير الجسم صعب التشكل بشكل
حاوي الغريب وصعب الترك فاليبوسة يقابل الرطوبة والجفاف يقابل سائر
البلة والرطوبة واليبوسة كيفيتان انفعاليتان يجعلان المادة مستعدة
لان ينفعل عن الغير بينهما تضاد قال واما الخفة والثقل ومن الكيفيات
الملموسة الخفة والثقل وهما قوتان يحس من محلهما بواسطتهما مدافعة صاعدة
بالنسبة الى الخفة او مدافعة هابطة بالنسبة الى الثقل والمدافعة الصاعدة
من المركز والهابطة الى المركز والاول كما فى الزق المنفوخ المسكن فى الماء
والثانى كما فى الحجر المرمى الى اسفل ويسمى المتكلمون الخفة والثقل اعتمادا
والحكماء يسمونها ميلا طبيعيا والميل الطبيعى لا يوجد فى الجسم المتمكن فى حيزه
الطبيعى اذ لو وجد الميل الطبيعى فى الجسم المتمكن فى حيزه الطبيعى فاما عن
الحيز الطبيعى او الى الحيز الطبيعى وكلاهما لامتناع المدافعة عن الحيز الطبيعى
والا لكانت المط بالطبع مهروبا عنه بالطبع ولامتناع المدافعة الى الحيز
الطبيعى لامتناع طلب الحاصل ثم الميل قد يكون نفسانيا بان يكون منبعثا من نفس
جسم ذى ارادة كاعتماد الانسان على غيره وقد يكون طبيعيا بان يكون منبعثا
من نفس جسم غير ذي ارادة كما فى الزق المنفوخ المسكن فى الماء وقد يكون
قسريا بان يكون منبعثا مما هو خارج من الجسم كميل الحجر المرمى الى فوق وقد
يجتمع ميلان الى جهة واحدة طبيعى وقسرى كما فى الحجر المرمى الى اسفل فان
فيه ميلا طبيعيا وميلا قسريا الى اسفل ولذلك كان حركته اسرع مما اذا تحرك
بطبعه وحده الى اسفل وكالانسان المنحدر من الجبل فان الميل الطبيعى
والنفسانى الى جهة السفل قد اجتمعا فيه وقد يجتمع الميلان الى جهتين
ان فسرنا الميل بالقوة التى توجب المدافعة لا بنفس المدافعة لان المدافعة
الى الشيء الواحد وعنه دفعة واحدة محال ولذلك اى ولاجل جواز اجتماع
الميلين الى جهتين اذا فسرناه بما يوجب المدافعة يختلف حال الحجرين
المرميين الى فوق بقوة واحدة فى السرعة والبطوء ان اختلفا فى الصغر

قوله كالانسان المنحدر كان ميل بدنه بواسطة غلبة الثقلين عليه الى اسفل وذلك ميل طبيعى ثم الميل النفسانى ايضا يعين هذه الحركة ضرورة عبد

والكبر

والكبر لان الميل الطبيعى فى الحجر الكبير اعظم مما فى الحجر الصغير وهو الى جهة
غير جهة الميل القسري فيكون المعاوقة من الحركة القسرية فى الحجر الكبير
اقوى فيكون حركته ابطاء ولقائل ان يقول الميل هو العلة هو العلة القريبة
للمدافعة فلا ينفك المدافعة عنه فلو اجتمع ميلان الى جهتين يلزم اجتماع المدافعة
عن الشيء والى الشيء دفعة واحدة وهو محال وانما يكون حركة الجسم الكبير ابطاء
لان المعاوقة فيه اكثر وذلك لان الطبيعة هى المعاوقة للحركة القسرية وفى الجسم
الكبير مثل ما فى الجسم الصغير من المعاوق وزيادة والصلابة ممانعة
الغامز الصلابة ممانعة الغامز واللين عدم ممانعة الغامز فيكونان
متقابلين تقابل العدم والملكة وقيل الصلابة كيفية تقتضى عدم قبول
الغمز الى الباطن ويكون للجسم بها قوام غير سيال فلا ينتقل عن وضعه ولا يمتد
ولا يتفرق بسهولة وانما يكون عدم قبول الغمز وعدم التفرق بسبب اليبوسة
واللين كيفية يقتضى قبول الغمز الى الباطن ويكون للجسم بها قوام سيال
فينتقل عن وضعه ولا تمتد كثيرا ويتفرق بسهولة وانما يكون قبول الغمز
بسبب الرطوبة وتماسكه بسبب اليبوسة فيكون الصلابة واللين من الكيفيات
الاستعدادية قال الامام قيل الصلب الذي لا ينغمز هناك امور ثلاثة
الاول عدم الانغماز والثانى بقاء الشكل والثالث المقاومة وليس الصلابة
هى المقاومة لان الهواء المنفوخ فى الزق تقاومه وليس بصلب فاذا
الصلابة هى الاستعداد الشديد نحو اللاانفعال وقيل اللين ما يتغمز الانفعال
تحت الاصبع فهناك ايضا امور ثلثة احدها الحركة والثانى التشكل والثالث
استعداد قبول الانغماز وليس اللين الا الاخير فيكون الصلابة واللين
كيفيتين يكون الجسم بهما مستعدا للانفعال وعدمه عن الشكل الخاص والملاسة
هى استواء وضع اجزاء الجسم والخشونة لا استواء وضع الاجزاء الجسم
بان يكون بعضها ناتيا اى النتوء وهو الارتفاع وبعضها غائرا فعلى هذا
الملاسة والخشونة من مقولة الوضع الا اذا فسرناهما بكيفيتين تابعتين
لاستواء وضع الاجزاء ولا استوائها فح يكونان من مقولة الكيف

[illegible]

الثالث فى تحقيق المبصرات المبحث الثالث فى تحقيق المبصرات منها اوايل
المبصرات وهى التى تكون مبصرة اولا وبالذات وهى اللون والضوء واما
الالوان فهى اظهر المحسوسات ماهية وهلية اى وجودا قال الامام
اللون بانواعه متصور تصورا اوليا فلا يمكن تعريفه بحد ولا برسم والذى
يقال من ان السواد هيئة قابضة للبصر والبياض هيئة مفرقة للبصر ركيك
لان العقلاء ببداهة عقولهم يدركون التفرقة بين السواد والبياض
واما كون السواد قابضا للبصر والبياض مفرقا له فلا يتصورونه الا
بنظر دقيق بعد معرفة السواد والبياض واستقراء احوالهما فيكون
تعريف السواد والبياض بهما تعريفا بما هو اخفى وقيل انه لا حقيقة
لشئ من الالوان اصلا وقد قيل البياض يتخيل من مخالطة الهواء للاجسام
الشفافة المتصغرة جزئا كما فى الثلج والبلور المسحوق وموضع شق الزجاج
والسواد يتخيل من كثافة الجسم وعدم غور الضوء فى عمق الجسم والحق
ان السواد والبياض كيفيتان حقيقيتان قائمتان بالجسم فى الخارج وان ما
جعل سببا للتخيل لهما قد يكون سببا لحدوثهما فى الخارج مع انه منقوض
ببياض البيض المسلوق فانه يحس به ولا يعقل فيه ما ذكرتم فانه بعد
السلق صار كثيفا ولا يحس قبل السلق مع انه كان شفافا فان اختلاط
الهواء بعد السلق منتف لكونه اثقل والثقل دليل على عدم مخالطة الهواء
وكلبن العذراء وهو دواء شبيه باللبن يحصل من خل طبخ فيه المرداسنج
حتى يتحلل فيه وصفى الى ان تبقى الخل فى غاية الصفاء فان لبن العذراء
يجف بعد البياض وجفافه بعد الابيضاض دليل على قلة الهواء فيه
وعلى ان الارضية بعد الابيضاض اكثر مما قبل والمشهور ان اصل الالوان
السواد والبياض وباقى الالوان مركب من السواد والبياض وقيل اصل
الالوان السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة وزعم الشيخ ابو على
ان وجود الالوان مشروط بالضوء وان الالوان عند عدم الضوء يكون
غير موجود بالفعل بل عند عدم الضوء يكون الجسم مستعدا لقبول اللون

الحاصل

الحاصل بعد تحقق الضوء واحتج عليه بانا لا نحس بالالوان فى الظلمة وعدم
الاحساس بالالوان فى الظلمة اما لعدم الالوان او لمعاوقة الظلمة الاحساس
والثانى بط لان الظلمة عدم الضوء والعدم لا يعوق فتعين الاول والجواب
والاعتراض على هذا الاحتجاج بانه لم لا يجوز ان يكون الضوء شرطا لابصار
الالوان فلا نرى الالوان عند عدم الضوء بسبب فقد الشرط لا بسبب
معاوقة الظلمة والحق ان اختلاف الالوان بحسب شدة الضوء وضعفه
مشعر بان اللون الحاصل عند شدة الضوء حقيقة مخالفة لحقيقة اللون
الحاصل عند ضعف الضوء وهذا يدل على انه عند شدة الضوء انتفى اللون
الاول المغاير للون الثانى وحدث اللون الثانى ولا وجود للقدر المشترك
بين اللونين المختلفين بالحقيقة اذ يمتنع تحقق حصة الجنس عند انتفاء
الفصل فيحدث من هذا ان الضوء شرط وجود اللون فرع
الالوان قد يوجد شديدة اذا كانت صرفة كالسواد الذى لم يختلط
به شئ من اجزاء البياض وغيره من الالوان وقد يوجد ضعيفة اذا
اختلط بها اجزاء صغار تضادها اختلاطا لا يتميز فى الحس بعضها عن
عن بعض كما اذا اختلط اجزاء البيض بالاجزاء السود اختلاطا لا يتميز
معه فى الحس فيرى هذا الاسود هو اقل سوادا من السواد الذى لا يكون
كذلك ولما كانت مراتب هذا الاختلاط كثيرة كانت مراتب قوة السواد
وضعفه كثيرة واما الاضواء اختلفوا فى ان الضوء جسم اولا
فذهب المحققون الى ان الضوء ليس بجسم بل هو كيفية مبصرة وقيل
ان الاضواء اجسام شفافة ينفصل عن المضئ لانها متحركة وكل متحرك جسم
فالاضواء اجسام اما الكبرى فبينة واما الصغرى فلان الاضواء منحدرة
من المضئ ومنعكسة عما يقابل المضئ لذاته الى غيره وكل منحدر ومنعكس
متحرك واجيب بمنع الصغرى فانا لا نم ان الاضواء متحركة قولكم لانها منحدرة
ومنعكسة قلنا لا نم ان الضوء منحدر ومنعكس بل الضوء يحدث فى القابل
المقابل دفعة لكن لما كان حدوثه من شئ عال او من شئ فى مكان مقابل

مقابلة

يسبق الى الوهم انه منحدر ومنعكس وعورض الدليل المذكور بان الاضواء
لو كانت اجساما متحركة بمقتضى طباعها لكانت متحركة الى جهة واحدة لامتناع
الحركة بالطباع الى جهتين واكثر فلا يحصل الاستضاءة الا من تلك الجهة
وليس كذلك لان الاستضاءة حاصلة من جهتين واكثر وايضا لو كانت الاضواء
اجساما فاذا كانت محسوسة مبصرة سترت ما تحتها فكان الاكثر ضوءا
اكثر سترا لما تحته والواقع بخلافه لان الضوء لا يكون ساترا لما تحته
وكلما ازداد كان ما تحته اظهر واما ان لم يكن محسوسة لم يكن الضوء محسوسا
كونه ساترا لما تحته فان كثيرا من الاجسام المحسوسة لا يكون ساترا لما تحته
مثل الزجاج الملون والاولى ان يقال لو كان الضوء جسما يلزم التداخل
او ازدياد حجم الجسم القابل للضوء عند حصول الضوء فيه واللازم ظاهر
الفساد وقيل الضوء هو اللون ومنع بان الضوء قد يحس به دون اللون
لان البلور اذا كان في ظلمة فانه يحس بضوئه دون اللون ولان الضوء
لو كان نفس البياض مثلا لكان البياض لا يشارك السواد في ضوءه
كما لا يشاركه في البياضية واللازم بط لان السواد والبياض قد يشاركان
في الضوء مع اختلافهما في الماهية ثم ان الاضواء منها ما هو ضوء اول
وهو الحاصل في الجسم من مقابلة المضيء لذاته كضوء وجه الارض بعد طلوع
الشمس ويسمى ضياء ان قوي وشعاعا ان ضعف ومن الاضواء
ما هو ثان وهو الحاصل في الجسم من مقابلة المضيء بالغير كالضوء الحاصل
على وجه الارض وقت الاسفار وعقيب غروب الشمس فانه صار مضيئا
بالهواء الذي صار مضيئا بالشمس وكالضوء الحاصل على وجه الارض
من مقابلة القمر ويسمى الضوء الثاني نورا ويسمى الضوء الثاني ظلا ان
حصل في الجسم من مقابلة الهواء المتكيف بالضوء الذي صار مضيئا
بالشمس قوله وانما لم يحس به اشارة الى جواب دخل مقدر تقرير الدخل
ان الظل لو كان ضوءا لاحس به كما يحس ضوء الجدار المضيء بمقابلة
الشمس تقرير الجواب انما لم يحس بالظل كما يحس بضوء الجدار المضيء

ان يقتضيه اتبع الهواء

وهو بط فان الحس يكذبه وفيه نظر فانه لا يلزم من كون الضوء محسوسا م

بمقابلة الشمس لضعف الظل وان كان ضوءا لكنه ضعيف والضوء الضعيف
لا يحس به قوله لضعف لونه اشارة الى هذا والضوء قد يفرق على الاجسام
يسمى لمعانا واللمعان اذا كان ذاتيا يسمى شعاعا كما للشمس وان لم يكن اللمعان
ذاتيا يسمى بريقا كما للمرآة والظلمة عبارة عن عدم النور اى عدم الضوء
عما من شانه الضوء فان الشيء الذي انتفى عنه الضوء صار مظلما فيكون
الظلمة عدم ملكة الضوء وقيل الظلمة كيفية يمنع الابصار ومنع بانه لو كانت
كيفية مانعة للابصار لوجب ان لا يرى الجالس في ظلمة نارا توقد بقربه
ضرورة وجود الظلمة المانعة عن الابصار واللازم بط ولقائل ان يقول
الظلمة التي تحيط بالمرئي هي المانعة عن الابصار لا الظلمة المحيطة بالرائي

المبحث الرابع في تحقيق المسموعات

الرابع في تحقيق المسموعات

وهي الاصوات والحروف وهما غنيتان عن التعريف لجلاء ماهيتهما والمراد
كيفيات تعرض للاصوات فيتميز بعض الاصوات عن بعض آخر يشاركه في الحدة
او الثقل تميزا في المسموع احترزنا بالقيد الاخير عن الصوت الطويل والقصير
وعن الصوت الملائم وغير الملائم فان كلا منهما قد عرض له ما هية يتميز بها عن صوت
آخر هو مثله في الحدة والثقل لكن ليس تميزا في المسموع لان الطول والقصر
والملائمة وعدمها ليست بمسموعة اما الطول والقصر فانهما من الكميات وهي
غير مسموعة واما الملائمة وعدمها فلانهما مطبوعان والاولى ان يسمى الصوت
باعتبار هذه الكيفية حرفا لا الكيفية نفسها والحروف ينقسم الى مصوتة
وهي التي يسمى بالعربية حروف المد واللين وهي الالف والواو والياء اذا كانت
تولدت من اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة لها الفتح للالف والضم
للواو والكسر للياء كما هو وهي ولا يمكن الابتداء بها في تلك الحالة لانها
ح ساكنة ولا يمكن الابتداء بالساكن والى مصمتة وهي ما عداها اى ما عدا حروف
المد واللين مثل التاء والطاء وغيرهما ويمكن الابتداء بها والمشهور ان السبب
الاكثري للصوت تموج الهواء بقرع او بقلع عنيف وليس التموج عبارة
عن حركة انتقالية من هواء واحد بعينه بان يكون الهواء الواحد بعينه

والخفة

في الحفظ

يحمل الصوت وينقله الى الصماخ بل التموج عبارة عن امر يحدث في الهواء بصدم بعد صدم وسكون بعد سكون وهذا التموج سببه القرع وهو امساس عنيف او القلع وهو تفريق عنيف فان القرع والقلع كل منهما يموج الهواء الى ان ينقلب من المسافة التي سلكها القارع او القالع الى جنبيها بعنف شديد ويلزم منه انقياد الهواء المتباعد منه للتشكل والتموج الواقعين هناك والقرع والقلع اللذان هما سبب التموج الذي هو سبب قريب للصوت مشروط بالمقاومة لا الصلابة فان قرع الماء بشيء يحدث الصوت مع عدم الصلابة وقلع شيء من القطن غير مصوت لعدم المقاومة والمشهور ان الاحساس بالصوت يتوقف على وصول الهواء المتموج الحامل للصوت الى الصماخ لان صوت المؤذن على المنارة يميل من جانب الى جانب عند هبوب الرياح ولان الاحساس بالصوت قد يتخلف عن مشاهدة السبب في ضرب الفاس فانا اذا راينا من البعيد من يضرب الفاس على الخشبة شاهدنا الضرب قبل سماع الصوت ولان من اتخذ انبوبة طويلة ووضع احد طرفيها على فمه وطرفها الاخر على صماخ انسان وتكلم فيه بصوت عال سمعه ذلك الانسان ولم يسمع غيره والمشهور ان الصوت محسوس في الخارج اي موجود في تموج الهواء الخارج عن الصماخ وقيل انه لا وجود له في الهواء المتموج الخارج عن الصماخ بل انما يحدث الصوت في السامعة عن ملامسة الهواء المتموج عند بلوغه الى الصماخ ورد هذا بانه لو كان كذلك لما علمنا جهته كما انا لما لم ندرك الملموس الا حال وصوله الينا لم ندرك باللمس ان الملموس من اي جهة وصل الينا والصدا صوت يحصل من انصراف هواء متموج عن جبل او جسم املس فان الهواء اذا تموج وقاومه مصادم كجبل او جدار املس بحيث انصرف هذا الهواء المتموج الى خلف محفوظا فيه هيئة تموج الهواء الاول حدث من ذلك صوت هو الصدى الخامس في تحقيق الطعوم قال المبحث الخامس في تحقيق الطعوم وهي تسعة باعتبار القابل والفاعل فان الطعم له جسم حامل له وهو اما لطيف او كثيف او معتدل من اللطافة والكثافة وله فاعل

وهو اما

اراد بالتشكل الكيفية الصوتية تجوزا لا معناه الحقيقي كذا في المواقف

مُرُج

حار

الناس

والصدى

وهو اما الحرارة او البرودة او الكيفية المعتدلة بين الحرارة والبرودة فيفعل الحرارة في الكثيف المرارة وفي اللطيف الحرافة وفي المعتدل الملوحة ويفعل البرودة في الكثيف العفوصة وفي اللطيف الحموضة وفي المعتدل القبض والكيفية المعتدلة في الكثيف الحلاوة وفي اللطيف الدسومة وفي المعتدل التفاهة والتفه يطلق على معنيين مختلفين احدهما ما لا طعم له في الحقيقة والثاني ما له طعم في الحقيقة لكن لا يحس لطعمه لشدة كثافته لا يتحلل منه شيء يخالط اللسان فلا يحس بطعمه كالنحاس فانه لا يتحلل منه ما يخالط اللسان فيحس بطعمه ثم اذا احتيل في تحليل اجزائه وتلطيفها احس منه بطعم والتفاهة بهذا المعنى هي التي عدت من الطعوم لا الاولى واعلم ان مفردات الطعوم هي هذه التسعة وقد يجتمع في الجسم الواحد طعمان او اكثر فيحس بطعم غير هذه التسعة اما اجتماع الطعمين فكاجتماع المرارة والقبض في الحضض ويسمى البشاعة والحضض بضم الضاد الاولى وفتحها دواء وهو نوع من الاشنان وكاجتماع المرارة والملوحة في السبخة ويسمى الزعوقة واما اجتماع الاكثر فكاجتماع المرارة والحرافة والقبض في الباذنجان السادس في المشمومات المبحث السادس في المشمومات وهي الروائح المدركة بالشم ولا اسم لانواعها الا من جهة الموافقة والمخالفة فالروائح الموافقة للمزاج يسمى طيبة والروائح المخالفة للمزاج تسمى منتنة وقد يشتق للروائح من الطعوم المقارنة لها اسم فيقال رائحة حلو ورائحة حامضة باعتبار ما يقارنها من الطعوم وسبب الاحساس بالرائحة وصول الهواء المتكيف بالرائحة الى الخيشوم وقيل سبب الاحساس بالرائحة وصول الهواء المختلط بجزء لطيف متحلل عن ذي الرائحة الى الخيشوم وهو بعيد فان المسك اليسير استحال ان يتحلل منه اجزاء يحصل منه رائحة منتشرة انتشارا في مواضع كثيرة كل واحدة منها مثل الرائحة التي احس بها اولا واما القسم الثاني لما فرغ من القسم الاول من الكيفيات شرع في القسم الثاني اعني الكيفيات النفسانية وهي الحيوة والصحة والمرض والادراك وما يتوقف عليه الافعال كالقدرة

شعر

حمص

البشاعة والبشع گلو گیر شدن طعام تلخ

السبخة شوره گلی شدن زمین تلخ

والارادة فما كانت من الكيفيات النفسانية راسخة سميت ملكة وما ليس كذلك
اى ما ليس براسخة سميت حالا والاختلاف بين الملكة والحال بالعوارض المفارقة
لان الكيفيات النفسانية اول حدوثها سميت حالا ثم هى بعينها يصير ملكة والامور
المختلفة بالفصول يمتنع ان ينقلب بعضها الى بعض وبيان الكيفيات النفسانية
فى خمسة مباحث الاول فى الحيوة الثانى فى الادراكات الثالث فى القدرة والارادة
الرابع فى اللذة والالم الخامس فى الصحة والمرض المبحث الاول فى الحيوة
والحيوة قوة تتبع الاعتدال النوعى ويفيض عنها ساير القوى الحيوانية
والمراد بالاعتدال النوعى ان يكون لنوع مزاج هو اصلح الامزجة بالنسبة اليه
وقد يرسم الحيوة بانها قوة تقتضى الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج
واستدل الحكيم على مغايرة الحيوة لقوتى الحس والتغذية بان العضو المفلوج
حى لانه لو لم يكن حيا لتعفن وفسد وليس بحساس فيكون الحيوة غير قوة
الحس والعضو الذابل حى وليس بمتغذ ضرورة كونه ذابلا والنبات متغذ
وليس بحى فتوجد الحيوة بدون قوة التغذية وتوجد قوة التغذية بدون
الحيوة فيكون الحيوة غير قوة التغذية ومنع قول الشيخ ان الحيوة مغايرة
لقوة الحس وقوة التغذية قوله العضو المفلوج حى وليس بحساس والعضو
الذابل حى وليس بمتغذ قلنا عدم الاحساس وعدم التغذي لا يقتضى
عدم قوة الحس وعدم قوة التغذية لجواز ان يكون قوة التغذية والحس موجودة
ومنعها عن الاحساس والتغذى عايق لا يقال القوة ما يؤثر بالفعل وح
لا يكون العضو المفلوج والعضو الذابل ليس فيهما قوة الحس والتغذية ضرورة
عدم تأثيرها بالفعل لانا نقول لا نم ان القوة ما يؤثر بالفعل بل مبدأ الفعل
اعم من ان يكون مؤثرا بالفعل اولا ولو سلم ان القوة عبارة عما يؤثر بالفعل
لزم ان لا يطلق لفظ القوة على ذلك المبدأ الذى من شانه ان يؤثر ولم يكن
مؤثرا بالفعل ولا يلزم منه عدم ذلك المبدأ ومنع ايضا بان غاذية النبات
تخالف غاذية الحيوان بالحقيقة والذات فلا يلزم من مغايرة غاذية النبات
للحيوة مغايرة غاذية الحيوان للحيوة وقد شرطها الحكماء والمعتزلة بالبنية

الصالحة وخالفهم باقى المتكلمين وقالوا البنية ليست بشرط للحيوة والبنية
عند الحكماء عبارة عن الجسم المركب من العناصر الاربعة على وجه يحصل من
من تركيبها مزاج هو شرط للحيوة وعند المتكلمين البنية عبارة عن مجموع
جواهر فردة لا يمكن ان يكون الحيوان من اقل منها قال الحكماء الحيوة مشروطة
باعتدال المزاج وبالروح وهى اجسام لطيفة يتولد من بخارية الاخلاط
سارية فى عروق تنبت من القلب وهى التى تسمى بالشرايين واعتدال
المزاج والروح لا يتحققان بدون البنية ومنع كون الحيوة مشروطة
بالبنية واستدل على امتناع اشتراط الحيوة بالبنية بان الحيوة ان قامت
بمجموع اجزاء البنية واتحدت الحيوة لان العرض الواحد حالا فى محال
متكثرة وهو مح وان تعددت الحيوة بان يكون فى كل جزء من البنية حيوة
على حدة لكان قيام كل واحد منها مشروطا بقيام الاخرى بجزء اخر والا
لم يكن البنية الصالحة شرطا فى الحيوة واذا كانت مشروطا يلزم الدور
وهو مح وفيه نظر فان الحيوة الواحدة قائمة بمجموع الاجزاء من حيث هو
مجموع ولا يلزم قيام العرض الواحد بمحال متكثرة والموت عدم الحيوة
عما من شانه الحيوة والاولى ان يقال عدم الحيوة عما وجد فيه الحيوة
فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة وقيل الموت كيفية تضاد الحيوة
لقوله تع خلق الموت والحيوة والعدم لا يخلق ومنع بان المعنى بالخلق التقدير
ولا يجب كونه وجوديا لان العدمى مقدر ايضا الثانى فى الادراكات
المبحث الثانى فى الادراكات الادراك غنى عن التعريف لانه
من الوجدانيات والوجدانيات انفسها حاصلة عند النفس وحصول نفس
حقيقة الشئ اقوى فى التصور من حصول الشبح والمثال فلهذا يكون
الصفات النفسانية والوجدانيات اقوى فى التصور من الامور الخارجة
عن النفس فان تصور الصفات النفسانية بحصول حقيقتها وتصور
الامور الخارجة عن النفس بحصول مثالها وصدق البديهى على التصور
صدق اللازم البين الذى يحصل جزم العقل بصدقه على الملزوم عند تصور

ذهب جمهور المتكلمين الى ان تحقق المعنى المسمى بالحيوة ليس مشروطا باعتدال المزاج والبنية والروح بل جوزوا ان يخلق الله تعالى الحيوة فى الجزء الذى لا يتجزى ه

جمع خلط بالكسر وخلط عبارت از جسم رطب سيال كه غذا بجانب تبديل شود

اللازم مع الملزوم فان صدق البديهى على التصور ليس صدق الذاتى ولا صدق العرضى المفارق ولا صدق اللازم بوسط فان الشئ اذا كان متصورا بالبلاء بلزم من تصوره وتصور بعض البديهى جزم العقل بانه بديهى من غير احتياج الى وسط فلا يتوقف على برهان بل قد يحتاج الى تنبيه فان الوهم منازع للعقل صارف له عن مقتضاه فيحصل اضطراب فى تعقلات العقل بسببه فيحتاج الى تنبيه ليخلص عن شوب الوهم الى صرف التعقل فالمذكور على سبيل التنبيه وان كان على صورة البرهان لا يناقض ولا يعارض نعم قد يقصر قوة المنبه عن ايراد التنبيه على الوجه المستقيم فيتوقف على قوة بيان حاصل بحسب الفطرة او بالكسب وقد يقصر فهم المنبه عن تفهم المراد من تنبيه فتنتقل الى اخر حتى يتنبه الكلام الان تقصر مطلقا فينبغى ان يتحير فكل ميسر لما خلق له قال الشيخ فى الاشارات ادراك الشئ هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك هذا تعريف الادراك بحسب اللفظ ولذلك لم يتحاش فيه عن ايراد المدرك ولم يلزم من اخذ المشتق فى تعريف المشتق منه ههنا التعريف بالاخفى لان تعيين مدلول الادراك يكون بامر مختص له غير شامل لساير الصفات النفسانية وهو تمثل الحقيقة على وجه المشاهدة ولم يكن تعيين الادراك بذكر المدرك فلا يلزم التعريف بالاخفى وهذا التعريف تعيين المعنى المسمى بالادراك الذى يشترك فيه التوهم والتخيل والاحساس والشئ المدرك اما نفس المدرك او غيره وغيره اما خارج او غير خارج والخارج عنه اما مادى او غير مادى فهذه اقسام اربعة والاولان منها ادراكها حصول نفس الحقيقة عند المدرك والاول بدون الحلول والثانى بالحلول والاخيران لا يكون ادراكها بحصول نفس الحقيقة الخارجة بل بحصول مثال الحقيقة سواء كان الادراك مستفادا من الخارجية او الخارجية مستفادة من الادراك والثالث ادراكه بحصول صورة منتزعة عن المادة مجردة عنها والرابع لم يفتقر الى انتزاع عن المادة ضرورة كونه غير مادى

كما يوجد اسة فى الخارج ثم يتصوره وهو المسمى بالعلم الانفعالى

كما يتصور امرا كالسرير مثلا ثم يوجده وهو المسمى بالعلم الفعلى

فقوله

فقوله هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك متناول للجميع يقال تمثل كذا عند كذا اذا حضر منتصبا عنده بنفسه او بمثاله فالانتصاب بنفسه يتناول الاولين وبمثاله يتناول الاخرين وقوله عنده اعم من ان يكون بالحلول او فى الة او بدون الحلول فان الحضور عند المدرك يشملها والادراك تعرض له اضافتان احديهما الى ذى الادراك والاخرى الى المدرك فلهذا تعرض لذكرها فى التعريف وبسبب عروض الاضافتين يكون المدرك والمدرك متضايفين والادراك ينقسم الى ادراك بغير الة بان يكون المدرك بذاته يدركه والى ادراك بالة وللتنبيه على هذين القسمين ذكر قوله يشاهدها ما به يدرك فان كان يدركه بغير الة فما به يدرك هو ذات المدرك فيشاهدها الذات وان كان يدركه بالة فما به يدرك هو الالة فيشاهدها الالة والمراد بالمشاهدة الحضور فقط فيندفع ما قيل المشاهدة نوع من الادراك فيكون اخص منه فيلزم التعريف بالاخفى وكذا ما قيل انه يلزم منه ان يكون الالة هى المدركة ايضا فان قيل الحضور عند ما به يدرك غير كاف فى الادراك فان الحاضر عند الحس الذى لا يلتفت اليه النفس لا يكون مدركا اجيب بان الادراك ليس حضور الشئ عند الالة فقط بل حضوره عند المدرك بحضوره عند الالة ان كان ما به يدرك الالة لا بان يكون حاضرا مرتين احديهما عند المدرك والاخرى عند الة فالنفس هو المدرك ولكن بواسطة الحضور عند الالة ان كان ما به يدرك الالة والحضور عند المدرك علم من قوله هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك والحضور عند الالة علم من قوله يشاهدها ما به يدرك ثم الادراكات اما ان يكون ظاهرة كالاحساس بمشاعر الحس اللمس والبصر والسمع والشم والذوق واما ان يكون باطنة كالتعقل والتوهم والتخيل والادراكات الباطنة تنقسم الى تصورات وتصديقات وذلك لانه لا يخلو اما ان لا يلحق الادراك حكم او يلحقه حكم والاول هو التصور والثانى هو التصديق وقد اشير فى صدر الكتاب الى ان قسمة التعقل الى التصور والتصديق

والادراك مدركا

لا يقتضي عدم انقسام غير التعقل من الادراكات الى التصور والى التصديق ثم التصديق اما ان يكون جازما اى مانعا احتمال النقيض او لا يكون جازما والاول اى الجازم اما ان يكون لموجب اى لدليل او لا يكون لموجب الثانى اى الذي لا يكون لموجب هو التقليد والاول اى الذي يكون لموجب اما ان يقبل متعلقه النقيض بوجه ما سواء كان فى الخارج او عند الذاكر بتشكيك مشكك وهو الاعتقاد او لا يقبل متعلقه النقيض لا فى الخارج ولا بتشكيك مشكك وهو العلم والمراد بالمتعلق النسبة الثبوتية بين طرفى التصديق اى المحكوم عليه وبه التى يرد عليها الايجاب او السلب والثانى اى التصديق الذي لا يكون جازما ان كان متساوى الطرفين فهو الشك وان لم يكن متساوى الطرفين فالراجح هو الظن والمرجوح هو الوهم والتصور اى تصور الشى الخارج عن النفس هو وجود صورة المعلوم عند العالم والذي يدل على وجود هذه الصورة فى العقل انا نتصور المعدوم ونميزه عن غيره تميزا لا يتحقق الا مع الوجود وليس للمعدوم وجود فى الاعيان فتعين ان يكون فى الذهن واعترض عليه بانه لو كان التصور وجود صورة المعلوم فى العالم لوجب ان يكون الذهن حارا وباردا مستقيما ومستديرا معا عند تصور الحرارة والبرودة والاستقامة والاستدارة والحق انهم ان ارادوا بالصورة ما يشبه المتخيل فى المرآة فيحتمل ان يكون التصور وجود صورة المعلوم عند العالم فانه يكون التصور هو وجود مثال المعلوم فى العالم والمثال مغاير فى كثير من الاحكام لما له المثال واذا كان كذلك لم يلزم ان يكون الذهن حارا او باردا مستقيما ومستديرا وانما يلزم ذلك لو كان تصور الحرارة والبرودة والاستقامة والاستدارة هو حصول نفس ماهياتها وليس كذلك بل الحاصل مثالها وان ارادوا بالصورة ما يشارك الخارجى فى تمام الماهية فبطل لان الصورة عرض لانها موجودة فى موضوع والمتصور قد يكون جوهرا كالاجسام وانواعها قوله والشى قد يتصور

المعلوم

بنفسه اعترض

بنفسه

نفسه اعتراض اخر على ان التصور هو وجود صورة المعلوم فى العالم تقرير الاعتراض ان التصور لو كان وجود صورة المعلوم فى العالم لزم اجتماع المثلين واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الشى قد يتصور نفسه كتصورنا انفسنا فلو كان التصور وجود صورة المعلوم فى العالم لزم من تصور الشى نفسه وجود صورة الشى فى نفسه فيحصل فيه مثله فيلزم اجتماع المثلين لا يقال الشى اذا تصور نفسه يكون العاقل والمعقول واحدا وان العاقل هو الذي حضر عنده ماهية مجردة وهو اعم من الذي حضر عنده ما يغايره او ذاته فاذا تصور الشى نفسه لم يلزم اجتماع المثلين لانا نقول حضور الشى عند نفسه محال بالضرورة فلا بد من اجتماع المثلين او القول بان التصور ليس وجود صورة المعلوم فى العالم فقيل ان العلم اضافة فى وهو تعلق خاص بين العالم والمعلوم فيتعدد العلم بتعدد المعلومات كتعدد الاضافة بتعدد المضاف اليه وقيل العلم صفة حقيقية توجب العالمية والعالمية حالة لها تعلق بالمعلوم فعلى هذا لا يتعدد العلم بتعدد المعلومات اذ لا يلزم من تعلق الصفة بامور متكثرة تكثر الصفة اذ يجوز ان يكون لشى واحد تعلقات بامور متعددة اعلم ان علم الله بذاته نفس ذاته والعالم والمعلوم والعلم واحد وهو الوجود الخاص وعلم غير الله تعالى بذاته وبما ليس خارجا عن ذاته هو حصول نفس المعلوم ففى العلم بذاته العالم والمعلوم واحد والعلم وجود العالم والمعلوم والوجود زايد فالعلم غير العالم والمعلوم والعلم بما ليس خارجا عن العالم من احواله غير العالم والمعلوم ايضا غير العالم فيتحقق فى الاول امر واحد وفى الثانى اثنان وفى الثالث ثلثة والعلم بالشى الذي هو خارج عن العالم عبارة عن حصول صورة متساوية للمعلوم فيتحقق اربعة امور عالم ومعلوم وعلم وصورة فالعلم هو حصول صورة المعلوم فى العالم ففى العلم بالاشياء الخارجة عن العالم صورة وحصول تلك الصورة واضافة الصورة الى الشى المعلوم واضافة الحصول الى الصورة وفى العلم بالاشياء الغير الخارجة عن العالم

وقد يجاب ايضا بان احدى الصورتين موجودة بوجود اصيل والاخرى بوجود ظلى وبذلك يتبانان فلا استحالة وقد يجاب عن هذا الاشكال ان علم الشى بنفسه علم حضورى فلا اجتماع

المصور

حصول ونفس ذلك الشئ الحاصل واضافة الحاصل الى نفس ذلك الشئ ولاشك ان الاضافة فى جميع الصور عرض لانها تكون موجودة فى موضوع واما نفس حقيقة الشئ فى العلم بالاشياء الغير الخارجة عن العالم يكون جوهرا ان كان المعلوم ذات العالم لانه ح يكون تلك الحقيقة موجودة لا فى موضوع ضرورة كون ذات العالم كذلك وعرضا ان كان المعلوم حال العالم لانه ح تكون تلك الحقيقة قائمة بذات العالم فيكون عرضا واما الصورة فى العلم بالاشياء الخارجة عن العالم فان كانت صورة لعرض بان يكون المعلوم عرضا فهو عرض بلاشك ضرورة صدق حد العرض عليه فانها تكون موجودة فى موضوع وان كانت صورة لجوهر بان يكون المعلوم جوهرا فعرض ايضا لكن فيه شبهة اما انه عرض فلصدق حد العرض عليه واما الشبهه فلان المعقول الذى هو جوهر جوهريته ذاتية فماهيته من حيث هى جوهر وماهيته من حيث هى محفوظة فى الصورة العقلية منه واحدة لان انتساب الماهية الى الوجود الذهنى والخارجى لا يوجب الاختلاف فى نفس الماهية واذا كانت ماهية المعقول محفوظة فى الصورة العقلية والماهية من حيث هى لذاتها جوهر يكون الصورة العقلية ايضا جوهرا فلا يكون عرضا اذ يمتنع ان يكون الشئ الواحد بعينه جوهرا وعرضا والجواب انا لا نم ان الماهية من حيث هى محفوظة فى الصورة العقلية واحدة قولكم لان انتساب الماهية الى الوجود الذهنى والى الوجود الخارجى لا يوجب الاختلاف فى نفس الماهية قلنا مسلم ذلك ولكن لا نم ان المنتسب الى الوجود الذهنى هو ماهية المعلوم بل شبحها ومثالها والشبح والمثال لذلك الشئ مغاير له وان كان مطابقا له على معنى ان الحاصل من الشئ فى العقل هو عين الشبح واذا كانت الصورة العقلية مغايرة لماهية المعقول لا يلزم من جوهرية ماهية المعقول جوهرية الصورة العقلية فلا يكون الشئ الواحد بعينه جوهرا وعرضا واما الحصول سواء كان حصول صورة الشئ المعلوم او حصول نفس الشئ المعلوم فهو من حيث انه حصول شئ ليس بجوهر ولا عرض اذ لا يصدق عليه بهذا الاعتبار

انه ماهية يكون

انه ماهية يكون وجودها لا فى موضوع او فى موضوع لانه بهذا الاعتبار وجود لا ماهية ذات وجود وباعتبار ان الوجود ايضا فى نفسه مفهوم عرض له وجود فى العقل يكون عرضا لانه ح تصدق عليه حد العرض اذ تصدق عليه انه موجود فى موضوع هكذا ينبغى ان يتصور العلم حتى يندفع الشبهات الواردة عليه فرعان فرعان على القول بان العلم هو حصول صورة المعلوم فى العالم الاول ان الصورة العقلية اى المجردة عن الغواشى الغريبة واللواحق المادية التى لا تلزم ماهية الشئ عن ماهيته الحاصلة فى العقل تفارق الخارجية المقترنة باللواحق المادية فى ان الصورة الخارجية محسوسة فى الخارج ومتمانعة لان المادة اذا حلت فيها صورة امتنع ان يحل فيها صورة اخرى مثلها وفى ان الصورة الخارجية تمتنع الحلول فى مادة ما هى اصغر منها وفى ان الصورة الخارجية مندفعة بحدوث صورة هى اقوى منها كما فى الكون والفساد بخلاف الصورة العقلية فانها غير محسوسة وغير متمانعة فانها يجوز ان يحل فى القوة العاقلة صورة متعددة معا وغير ممتنعة الحلول فيها فان الصورة الصغيرة والكبيرة يجوز حلولهما فى العاقلة والصورة العقلية غير مندفعة بحلول ما هو اقوى منها فى العاقلة الفرع الثانى الصورة العقلية كلية لا على معنى انها كلية فى نفسها من حيث هى فى العقل فانها بهذا الاعتبار صورة جزئية فى نفوس جزئية فهى بهذا الاعتبار يكون صورة جزئية بل الصورة العقلية كلية لان المعلوم بها كلى مثلا صورة الانسان فى العقل كلية لان المعلوم بها وهو الانسان من حيث هو كلى لانه صالح لان يكون مشتركا بين كثيرين او الصورة العقلية كلية لان نسبتها الى كل واحد من افراد ذلك النوع على سواء على معنى انه اذا سبق الى النفس اى واحد من تلك الافراد يقع عنه هذه الصورة واذا سبق واحد فتأثرت النفس منه بهذه الصورة لم يكن لما عداه تأثير فى النفس بصورة اخرى ولو سبق الى النفس غير الذى فرض اولا فالاثر الحاصل منه هو تلك الصورة بعينها فالصورة العقلية

بهذا الاعتبار هو الكلي والعلم اجمالي يتعلق بامور متعددة باعتبار شامل
لها هو مبدا تفاصيل تلك الامور كما اذا علمت مسئلة ثم غفلت عنها
ثم سئلت عنها فانه يحضر عندك حالة بسيطة هي مبدا تفاصيل تلك
الامور وتفصيلي يتعلق باعيان كل واحد من تلك الامور كعلمك باجزاء
الماهية المركبة على وجه يكون كل جزء منها متصورا على حدة متميزا بعضها
عن البعض في العقل فاذا الان الكل متصورا بوجود شامل للجميع على ان
يكون وجود الجميع واحدا يكون العلم بالاجزاء اجماليا وايضا العلم فعلي
بان يسبق صورة المعلوم الى العالم فيصير تلك الصورة العقلية سببا
لوجود المعلوم في الاعيان كما اذا تصورت شكلا ففعلته وانفعالي بان
يستفاد الصورة العقلية من الموجود في الاعيان كما اذا شاهدت شيئا
فتعقلته كما اذا شاهدت السماء فيستفيد صورة السماء مسئلة
للنفس اربع مراتب ختم مباحث الادراكات بمسئلة في مراتب النفس
التي تسمى بحسب تكميل جوهرها عقلا بالفعل وهي اربع مراتب المرتبة الاولى
استعداد التعقل وهي قوة استعدادية من شانها ادراك المعقولات الاولى
ويسمى العقل الهيولاني تشبيها بالهيولى الاولى الخالية في ذاتها
عن جميع الصور المستعدة لقبولها وهي حاصلة لجميع افراد الانسان
في مبدا فطرتهم والثانية قوة اخرى تحصل لنا عند حصول البديهيات باستعمال
الحواس في الجزئيات فتهيئنا لاكتساب الفكريات واما بالفكرة او بالحدس ويسمى
العقل بالملكة وهي مناط التكليف والثالثة هي القوة التي لنا ان نحصل النظريات
المفروغ عنها كالمشاهدة متى شئت من غير افتقار الى اكتساب ويسمى
العقل بالفعل والرابعة كمال وهو ان يستحضرها ويلتفت اليها مشاهدة
متمثلة في الذهن ويسمى العقل المستفاد الثالث في القدرة والارادة
المبحث الثالث في القدرة والارادة القدرة صفة تؤثر وفق الارادة
والارادة ميل يعقب اعتقاد النفع كما ان الكراهة نفرة تعقب
اعتقاد الضرر اعلم ان الافعال الاختيارية لها مبادي اربعة الاول

التصور الجزئي

التصور الجزئي للشيء الملائم او المنافر تصورا مطابقا او غير مطابق وانما ينبغي
ان يكون التصور جزئيا لان التصور الكلي يكون نسبته الى جميع الجزئيات
على السواء فلا يقع به جزئي خاص والا يلزم ترجيح احد الامور المتساوية
على الباقية ولا جميع الجزئيات لامتناع حصول الامور الغير المتناهية الثاني
شوق ينبعث عن ذلك التصور اما نحو جذب ان كان ذلك الشيء لذيذا او نافعا
يقينا او ظنا ويسمى شهوة واما نحو دفع وغلبة ان كان ذلك الشيء مؤلما او
ضارا يقينا او ظنا ويسمى غضبا الثالث الارادة او الكراهة وهي الميل الحاصل
عقيب اعتقاد النفع والميل الحاصل عقيب اعتقاد الضرر والذي يدل
على مغايرة الارادة والكراهة للشهوة والغضب كون الانسان مريدا لتناول
ما لا يشتهيه وكارها لتناول ما يشتهيه وعند وجود الارادة او عند
الكراهة يترجح احد طرفي الفعل والترك الذين نسبتهما الى القادر عليهما
بالسواء الرابع القدرة وهي القوة المنبثة في العضلة ويدل على مغايرتها
لساير المبادي كون الانسان المشتاق المريد غير قادر على تحريك الاعضاء
وكون القادر على ذلك غير مشتاق ولا مريد وقيل القدرة مبدا الافعال
المختلفة فالقوة الحيوانية قدرة وفاقا لانها صفة تؤثر وفق الارادة
ومبدا الافعال المختلفة والقوة الفلكية عند من جعلها شاعرة قدرة
على الاول لانها تؤثر وفق الارادة وليست بقدرة على الثاني لانها لا تكون
مبدا الافعال المختلفة والقوة النباتية قدرة على الثاني لانها مبدا
الافعال المختلفة وليست بقدرة على الاول لانها لا تؤثر وفق الارادة
والقوة العنصرية ليست بقدرة لا على الاول لانها لا تؤثر وفق الارادة
ولا على الثاني لانها ليست بمبدا الافعال المختلفة والقدرة غير المزاج
لان المزاج كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
فيكون من جنس هذه الكيفيات الاربع فيكون تاثيره مثل تاثير الكيفيات
الاربع والقدرة ليست كذلك فان تاثيرها الفعل والقوة مبدا الفعل
مطلقا سواء كان الفعل مختلفا او غير مختلف بشعور وارادة اولا

فيتناول القوة الفلكية والعنصرية والنباتية والحيوانية وقد رسمت القوة بانها مبداء التغير في اخر من حيث هو اخر وفايدة القيد الاخير ان الشيء الواحد ربما صار مبداء لتغير صفة في نفسه كالطبيب اذا عالج نفسه لكن من حيث انه معالج فيكون تاثيره في الحقيقة في اخر لا في نفسه وقد يقال القوة لامكان الشيء مجازا فان القوة التي هي قسيمة الفعل امكان الشيء مع عدم حصوله بالفعل والامكان جزء من معناها فيقال القوة لامكان الشيء مجازا تسمية للجزء باسم الكل والخلق ملكة يصدر بها عن النفس افعاله بسهولة من غير سبق فكر وروية والفرق بين الخلق والقدرة ان نسبة القدرة الى الضدين على السواء فانها صالحة للضدين فانه اذا انضم اليها ارادة احد الضدين يحصل بها واذا انضم اليها ارادة الضد الاخر يحصل بها بخلاف الخلق فانه لا يكون نسبته الى الضدين على السواء فان الخلق لا يكون صالحا لان يقع به الضدان بل يكون صالحا لاحد الضدين فقط ومن منع كون القدرة نسبتها الى الضدين على السواء اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرايط التاثير اي مجموع الامور التي يترتب عليها الاثر فلا شك ان القدرة ليست بصالحة لان يقع به الضدان لانها لو كانت صالحة للضدين لوقع بها الضدان لوقوع الاثر عند علته التامة ولاجل انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرايط التاثير زعم ان القدرة مع الفعل ضرورة وجود الاثر عند وجود العلة التامة والمحبة ترادف الارادة فمحبة الله تع للعباد ارادة كرامتهم ومحبة العباد له تع ارادة طاعته وقد يطلق المحبة على تصور كمال من لذة او منفعة او مشاكلة وذلك كمحبة العاشق لمعشوقه والمنعم عليه لمنعمه والوالد لولده والصديق لصديقه واما محبة الله عند العارفين فهو تصور الكمال المطلق فيه والرضاء من العباد ترك الاعتراض والرضاء من الله ارادة الثواب والعزم جزم الارادة بعد التردد الحاصل من الدواعي المختلفة المنبعثة عن الاراء العقلية وعن الشهوات والنفرات والمضرات المتخالفة وان لم يحصل ترجيح بطرف حصل التحير

وان و

وان وجد حصول الجزم الرابع اللذة والالم المبحث الرابع كل من اللذة والالم بديهي التصور لانهما من الوجدانيات وقد عرفت ان الوجدانيات لا يحتاج حصولها الى نظر وفكر وقول الحكماء اللذة ادراك الملايم والالم ادراك المنافر فيه نظر فانا نجد في انفسنا عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة ونعلم ايضا انا ندرك هذه الاشياء الملايمة ولا نعلم ان تلك الحالة المخصوصة هل هي نفس الادراك او لازمه او ملزومه او لا لازمه ولا ملزومه ولا يكفي في بيان انها نفس هذه الادراك ان يقال انا نجدها بها فيكون هو هو لان هذه حجة لفظية وللسايل ان يقول ان كنت جعلت اسم اللذة اسما لهذا الادراك فلا منازعة فيه لكن لم قلت ان الحالة المخصوصة التي نجدها من النفس هي نفس هذا الادراك ولا شك ان هذا المطلوب لا يتحقق بهذا الوجه وبتقدير مغايرة الحالة المخصوصة فاللذة كلاهما اي الحالة المخصوصة والادراك او احدهما فلا يحصل الجزم بان اللذة هي الادراك وقد رسم الشيخ في الاشارات اللذة بحسب اللفظ بانه ادراك ونيل لوصول ما هو كمال وخير عند المدرك من حيث هو كمال وخير والالم بانه ادراك ونيل بوصول ما هو آفة وشر عند المدرك من حيث هو آفة وشر والادراك قد مر تعريفه والنيل الوجدان ولم يقتصر على الادراك لان ادراك الشيء قد يكون بحصول شبحه ومثاله والنيل لا يكون الا بحصول نفسه واللذة لا يتحقق بحصول مثال اللذيذ بل يتحقق بحصول نفسه وانما لم يقتصر على النيل لان اللذة لا تتحقق بدون الادراك والنيل لا يدل عليه الا بالالتزام وانما ذكرهما اذ لم يوجد لفظ دال على مجموعهما بالمطابقة وقدم الاعم الدال بالحقيقة واردفه بالمخصص الدال عليه بالمجاز وانما قال لوصول ما هو عند المدرك ولم يقل لما هو عند المدرك لان اللذة ليست هي ادراك اللذيذ فقط بل ادراك وصول الملتذ الى اللذيذ وانما قال ما هو عند المدرك كمال وخير لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا بالقياس الى الشيء وهو لا يعتقد كماليته

وخيريته فلا يلتذ به وقد لا يكون كمالا وخيرا بالنسبة اليه وهو يعتقد كماليته
وخيريته فيلتذ به فالمعتبر في الالتذاذ كماليته وخيريته عند المدرك
لا في نفس الامر فالكمال والخير ههنا هو الكمال والخير بالقياس الى الغير
ومعناهما ما هو حاصل لما من شانه ان يكون ذلك الشيء حاصلا له اي يناسب
له ويليق به والفرق بين الكمال والخير بالاعتبار فان ذلك الشيء الحاصل
المناسب بالفعل من حيث انه اقتضى براءة ما من القوة للشيء الحاصل له
كمال ومن حيث انه مؤثر خير وانما ذكرهما لتعلق معنى اللذة بهما واخر الخير
لافادته التخصيص لذلك المعنى وانما قال من حيث هو كمال وخير لان الشيء
قد يكون كمالا وخيرا من وجه دون وجه والالتذاذ به يختص بالوجه
الذي هو كمال وخير منه اي من ذلك الوجه فهذه ماهية اللذة ومقابلها
ماهية الالم ويعرف فايدة القيود ثمة عند معرفة فايدة القيود ههنا
وزعم محمد بن زكريا الطبيب ان اللذة دفع الالم والعود الى الحالة الطبيعية
وسبب هذا الظن اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات لان اللذة لا يتم لنا
الا بالادراك فان الادراك الحسي وخصوصا اللمسي انما يحصل بالانفعال
عن الضد فاذا استقرت الكيفية لم يحصل الانفعال فلم يحصل الشعور
فلم يحصل اللذة فلا لم يحصل اللذة الا عند تبدل الحالة الطبيعية ظن ان
اللذة بعينها هي ذلك الانفعال وهو باطل فانه اذا وقع بصر الانسان على وجه
مليح يلتذ بالنظر اليه مع انه لم يكن له شعور بذلك الوجه قبل ذلك حتى يجعل
تلك اللذة خلاصا عن الم الشوق اليه وكذلك يحصل للانسان بالوقوف
على مسئلة لذة عظيمة من غير خطور سابق حتى يجعل تلك اللذة دفع
الم الشوق اليه وكذلك قد يحصل للانسان لذة عظيمة بالعثور على مال
فجاءة بلا خطور سابق   الخامس في الصحة والمرض   المبحث
الخامس في الصحة والمرض الصحة حالة او ملكة بها يصدر الافعال
عن موضوعها سليمة والمرض بخلافه اي حالة او ملكة يصدر بها الافعال
عن موضوعها غير سليمة فلا واسطة بينهما لانه عنى كون الموضوع الواحد

بالنسبة الى الفعل الواحد في الوقت الواحد بحيث يكون سليما ولا يكون فلا
بين الصحة والمرض ومن اثبت الواسطة بينهما عنى بالمرض كون الحي بحيث
يختل جميع افعاله وبالصحة كون الحي بحيث يسلم جميع افعاله فبينهما واسطة
وهو كونه بحيث يسلم بعض افعاله دون بعض او في بعض الاوقات دون بعض
واما الفرح والحزن والحقد وامثال ذلك مثل الغضب والغم والخجل والهم
فغنية عن البيان لان كل واحد يدرك بالضرورة حقايق هذه الامور
وتميزها عن غيرها فيستغني عن التعريف وهذه الكيفيات تابعة لانفعالات
حاصلة للروح الذي في القلب وتلك الكيفيات يشتد ويضعف بسبب اشتداد
الانفعال وضعفه   واما القسم الثالث وهي الكيفيات المختصة بالكميات
لما فرغ من القسم الثاني من الكيفيات شرع في القسم الثالث منها وهي الكيفيات
المختصة بالكميات اي التي تعرض للكميات بالذات اولا وبواسطة الكميات
لغيرها والكيفيات اما ان تكون عارضة للكميات وحدها اي من غير ان
تتركب مع غيرها واما ان تكون عارضة لا وحدها بل تكون مركبة عنها وعن
غيرها اما الكيفيات العارضة للكميات وحدها فاما ان تكون عارضة للكميات
المتصلة كالاستقامة والاستدارة والانحناء والشكل والاستقامة هي كون
الخط بحيث ينطبق اجزاؤه المفروضة بعضها على بعض على جميع الاوضاع
والانحناء بخلافه اي كونه بحيث لا ينطبق اجزاؤه المفروضة على جميع الاوضاع
لا الاجزاء المفروضة للقوس فانه اذا جعل مقعر احد القوسين في محدب
الاخر ينطبق احدهما على الاخر واما على غير هذا الوضع فلا ينطبق والاستدارة
كون السطح بحيث يحيط به خط واحد يفرض في داخله نقطة يتساوى
جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه والشكل هيئة احاطة الحد
او الحدود بالجسم واما ان تكون عارضة للكميات المنفصلة كالزوجية
والاولية وهي كون العدد بحيث لا يعده غير الواحد كالثلاثة والخمسة
والسبعة والتركيب وهو كون العدد بحيث يعده غير الواحد كالاربعة
التي يعدها اثنان والستة التي يعده الثلاثة والاثنان واما الكيفيات

التي تكون مركبة عنها وعن غيرها فكالخلقة المركبة من الشكل واللون
واما القسم الرابع لما فرغ من القسم الثالث من الكيفيات شرع في القسم
الرابع وهو الكيفيات الاستعدادية وهي الاستعدادات المتوسطة
بين طرفي النقيض اي اللاانفعال والانفعال واللاقبول والقبول فان
كان استعدادا شديدا نحو اللاقبول واللاانفعال كالصلابة والمصحاحية
يسمى قوة وان كان استعدادا شديدا نحو القبول والانفعال تسمى ضعفا
ولا قوة كاللين والممراضية الفصل الرابع في الاعراض لما فرغ
من الفصل الثالث في الكيف شرع في الفصل الرابع في الاعراض النسبية
وهي السبع الباقية الاين والاضافة ومتى والوضع والملك وان يفعل
وان ينفعل وذكر في هذا الفصل ثلثة مباحث الاول في هليتها الثاني
في الاين الثالث في الاضافة المبحث الاول في هلية الاعراض النسبية
اي وجودها انكر هلية الاعراض النسبية جمهور المتكلمين قالوا الاعراض
النسبية لا وجود لها في الخارج الا الاين واحتجوا على ان الاعراض النسبية
ليست بموجودة في الخارج بانه لو وجدت الاعراض النسبية في الخارج
لوجدت في محالها وحصولها في محالها نسبة بينها وبين محالها وتلك النسبة
ايضا في المحل وكانت ايضا غير ذاتها وذلك الغير ايضا حاصل في المحل
ويكون حصوله في المحل زايدا ايضا عليه ويلزم التسلسل واعلم ان هذه المقولات
السبع لو كانت نسبا لكانت انواعا لجنس عال ولم تكن اجناسا عالية
فيكون الاجناس العالية من الاعراض ثلثة كما وكيفا ونسبة والسبع الباقية
انواع مندرجة تحت النسبة ومن جعل السبع اجناسا عالية لم يعن بها
ما يدخل النسبة في ذاتها بل ما يعرض النسبة لها الا الاضافة فان
مفهومها النسبة ومستدعية لتكرار النسبة واحتج الحكماء على ان الاعراض
النسبية موجودة في الاعيان بان الاعراض النسبية تكون محققة ولا فرض
ولا اعتبار مثلا كون السماء فوق الارض امر حاصل سواء وجد الفرض
والاعتبار او لم يوجد فهو اذن من الخارجيات وليست اعداما لانها يحصل

بعدما

بعدما لم يكن فان الشي قد لا يكون فوقا ثم يصير فوقا والفوقية التي حصلت
بعد العدم لا تكون عدمية والا لكان نفي النفي نفيا وهو مح فالفوقية
امر ثبوتي وليست هي ذات الجسم لان ذات الجسم من حيث هي غير معقول
بالقياس الى الغير ومن حيث هو فوق معقول بالقياس الى الغير ونوقض
احتجاج الحكماء بالفناء والمضي تقرير النقض ان احتجاج الحكماء لو كان صحيحا
يلزم ان يكون الفناء والمضي عرضين موجودين في الاعيان واللازم
بط والا يلزم ان يكون وصف الفناء والمضي عرضا حقيقيا قايما بالفاني
والماضي حال عدمها فيكون الموجود قايما بالمعدوم وهو مح اما الملازمة
فانا نحكم على الامس بانه فان وماض سواء وجد الفرض والاعتبار او
لم يوجد فهما اذا من الخارجيات وليسا هما من الاعدام لانهما حصلا بعد
ما لم يكن فان الامس قد لا يكون فانيا وماضيا ثم يصير فانيا وماضيا
فالفناء والمضي اللذان حصلا بعد العدم لا يكونان عدميين والا لكان
نفي النفي نفيا وهو مح فالفناء والمضي ثبوتيان وليسا هما نفس اليوم
لعدم تحققهما عند تحقق ذلك اليوم فهما عرضان موجودان واعلم
ان كون الشي عقليا كفوقية السماء يباين كونه فرضيا فانه تحيته السماء
ربما يفرض بل العقلي هو الذي يجب ان يحدث في العقل اذا عقل العاقل
ذلك الشي كفوقية السماء واما الفرضي فهو الذي يفرضه الفارض وان
كان محالا والذهني يشمل الفرضي والعقلي ويجب ان يفهم كل واحد منها
ليلا يقع بسبب الاشتباه غلط الثاني في الاين المبحث الثاني
في الاين والاين هو حصول الجسم في المكان ومفهومه انما يتم بنسبة الجسم
الى المكان الذي هو فيه فان نسبته الى المكان من لوازمه لا انه نفس النسبة
الى المكان وسمى المتكلمون الاين كونا وقالوا حصول الجوهر انين فصاعدا
في مكان واحد سكون وحصول الجوهر انين في مكانين حركة فحصول الجوهر
حال حدوثه لا حركة ولا سكون لخروجه عن حديهما وهذا الحد للحركة والسكون
مبني على القول بالجوهر الفرد وتتالي الآنات وتتالي الحركات للافراد الغير

المتجزية قال الحكماء الحركة كمال اول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة وبيان
هذا الحد ان الحركة امر ممكن الحصول للجسم فيكون حصول الحركة للجسم كمالا له
لان كمال الشيء ما يكون فيه بالقوة ثم يخرج الى الفعل والحركة كذلك والحركة تشارك
ساير الكمالات من هذه الجهة ويفارق الحركة غيرها من الكمالات من حيث
ان حقيقة الحركة ليست الا التادي الى الغير وما كان كذلك فله خاصتان
احديهما انه لا بد هناك من مطلوب متوجه اليه ممكن الحصول ليكون التادي
اليه تاديا اليه فيكون حصول ذلك الغير المتادي اليه كمالا ثانيا وثانيهما
ان ذلك التوجه ما دام كذلك فانه يبقى شيء منه بالقوة فان الجسم المتحرك انما يكون
متحركا بالفعل اذا لم يصل الى المقصد لانه اذا وصل الى المقصد كان وصولا
لا توجها وما دام كذلك فقد بقي منه شيء بالقوة فالحركة حال حصولها بالفعل
يتعلق بقوتين احديهما قوة الباقي من الحركة والثاني قوة الامر المتادي
اليه وكل من الحركة وذلك الامر المتادي اليه كمال للمتحرك الا ان الحركة
كمال اول وذلك الامر المتادي اليه كمال ثان وعند الحركة بالفعل كلا الكمالين
بالقوة واما الكمال الثاني فظ واما الكمال الاول الذي هو الحركة فلان
الحركة حال حصولها بالفعل لم يحصل بحيث لم يبق شيء منها بالقوة فتبين ان
الحركة كمال اول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة وانما قيد بقوله من جهة
ما هو بالقوة لان الحركة ليست كمالا اولا لما هو بالقوة من كل جهة فانها
ليست كمالا اولا له من حيث هو بالفعل بل كمال اول لما هو بالقوة من جهة
ما هو بالقوة واحترز به عن الصورة النوعية فانها كمال للمتحرك الذي لم يصل
الى المقصد فيكون الصورة النوعية كمالا اولا لما هو بالقوة لكن لا يكون
كمالا اولا من الجهة التي بها بالقوة فان كمال الصورة النوعية ليست بكمال اول
لما هو بالقوة من هذه الجهة الحاصلة بل يكون الصورة النوعية كمالا اولا
له مطلقا سواء كان من جهة انه بالقوة او من جهة انه بالفعل قال المصنف
وحاصل هذا الحد قريب مما قال قدماء الفلاسفة وهو ان الحركة خروج
من القوة الى الفعل على سبيل التدريج وبيان هذا الحد ان الموجود يستحيل

ان يكون بال

ان يكون بالقوة من كل وجه والا لكان وجوده وكونه بالقوة فيكون القوة حاصلة
وغير حاصلة هذا خلف بل يجب ان يكون بالفعل من كل وجه او من بعض الوجوه
وكل ما هو بالقوة فاما ان يكون خروجه الى الفعل دفعة وهو المسمى بالكون
او على التدريج وهو الحركة فالحركة هي الحصول او الحدوث او الخروج الى الفعل
يسيرا يسيرا او على التدريج او لا دفعة وهذا المعنى يقارب ما ذكر وقد طعن
ارسطو في هذا التعريف فقال لا يمكن تفسير قولنا يسيرا يسيرا او على التدريج
الا بالزمان المعرف بالحركة فيلزم الدور وقولنا لا دفعة لا يمكن تعريفه الا بالدفعة
المعرفة بالآن المعرف بالزمان المعرف بالحركة فيلزم الدور واجاب الامام
بان تصور ماهية الدفعة والتدريج اولى وذلك فانه حاصل لمن لم يخطر بباله
شيء من مباحث الحكمة من الآن والزمان فاندفع الدور وفيه نظر فان كونها
ماهية الدفعة وماهية التدريج اوليا ممنوع وذلك اعلم ان المراد
بقولهم ان مقولة كذا يقع فيها الحركة ان المتحرك يتحرك من نوع تلك المقولة الى نوع
اخر منها او من صنف من نوع تلك المقولة الى صنف اخر من ذلك النوع وليس
المراد بقولهم ان مقولة كذا يقع فيها الحركة ان المقولة موضوع حقيقي للحركة
ولا ان المقولة بتوسطها يحصل الحركة للجوهر على معنى ان الحركة تقوم اولا
بالمقولة وبتوسطها تعرض للجوهر ولا ان المقولة جنس للحركة اذا تحقق
ذلك فنقول المقولات التي يقع فيها الحركة اربع كم وكيف واين ووضع
والحركة في الكم يقع باعتبارين احدهما التخلخل والتكاثف والاخرى النمو
والذبول اما التخلخل فهو ازدياد مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه غيره
واما التكاثف فهو انتقاص مقدار الجسم من غير فصل جزء منه اما جواز وقوع
التخلخل والتكاثف فلان الهيولى لا يكون لها في نفسها مقدار لان حصول المقدار
لها بسبب مقارنة الصور فيجوز ان لا يتخصص لذاتها بمقدار دون ما هو اكبر
واصغر منه فيجوز ان يخلع مقدارا صغيرا ويلبس كبيرا او بالعكس والذي
يدل على وقوع التخلخل والتكاثف وجهان احدهما دخول الماء في القارورة
المكبوبة على الماء تقريره ان تلك القارورة اذا مصت فكبت على الماء

يدخل الماء فيها ودخول الماء فيها لا يتصور الا بوجهين احدهما ان القارورة
اذا مُصّت خرج منها الهواء وبقي مكان الهواء الخارج خاليا فدخل فيها
الماء عند الكب والثاني ان الهواء الباقي فيها بعد المص زاد مقداره
بسبب المص بشغل المكان ويتكاثف بتبرد الماء او بطبعه عند صعود الماء
فيرجع الى حجمه الطبيعي والاول ممنوع لامتناع الخلاء فيه فتعين الثاني فيقع
التخلخل والتكاثف الوجه الثاني صدع الآنية عند الغليان تقريره
ان الآنية اذا مُليت ماء وشُدّ راسها واُغليت فعند الغليان تنصدع
والانصداع لا يتصور الا من ثلثة وجوه احدها بسبب حركة ما هو فيها
الى خارج والثاني بسبب حركة ما هو خارج عنها الى داخل والثالث بسبب
ازدياد مقدار ما فيها والاولان محالان اما الاول فلان تلك الحركة اذا
كانت الى جهة وجب ان ينتقل الآنية اليها لان نقلها اسهل من صدعها
وان كانت الى جهات لزم صدور الافعال المختلفة عن الطبيعة المتشابهة
واما الثاني فلانه لا ثقبة فيها فيمتنع ان يدخل فيها ما هو خارج عنها
الى داخل واما النمو فهو ازدياد مقدار الجسم بسبب ضم جزء اخر عليه احدث
فيه منافذ ودخل فيها واشتبه لطبيعته زيادة في جميع الاقطار على تناسب
طبيعي والذبول مقابله وهو انتقاص مقدار الجسم في الاقطار الثلثة
بسبب فصل بعض اجزائه ووقوع النمو والذبول ظاهر لا حاجة الى دليل يقام
عليه ووقوع الحركة في الكيف الاستحالة المحسوسة كاسوداد العنب وتسخن
الماء فانا نشاهد الماء البارد صار حارا بالتدريج والماء الحار صار باردا
بالتدريج فالحركة في الكيف تسمى استحالة لا يقال لا نم ان الماء البارد اذا
صار حارا يكون تغير الى هذا النوع من الكيفية حتى يلزم ان يكون حركة
في الكيف وانما يكون حركة في الكيف لو لم يكن ظهور الحرارة فيه بطريق
الكمون والبروز كما هو مذهب اصحاب الكمون والبروز فانهم يقولون
الاجسام لا يوجد فيها شيء من العناصر بسيطا صرفا بل كل جسم مختلط
من جميع الطبايع الا انه يسمى باسم الغالب عليه فاذا لقيه جسم من جنس

ما كان مغلوبا

ما كان مغلوبا فيه يظهر ذلك المغلوب من الكمون الى البروز ويقاوم الغالب
ويختلط به فيحس بالجميع احساسا لا يمكن التمييز بين احادها فيتخيل هناك
امر من امرين اي الحرارة والبرودة لانا نقول الجزم ببطلان القول بالكمون
والبروز حاصل فان الحس يكذبها لان الماء لو كان فيه اجزاء نارية فاذا لاقى
البشرة فلا يخ اما ان يصل الى تلك الاجزاء سطح البشرة حال كونها كامنة او لا
وكلاهما بط اما الاول فلان البشرة لو وصلت اليها لوجب ان يحس بسخونتها
كما يحس اذا اصابها الماء حارا والحس يكذبه واما الثاني فلان الماء لطبعه
يسهل تفريق اتصاله بعض اجزائه عن البعض لا سيما تفريق اتصاله عما يكون
اتصاله به غير طبيعي فان اتصال الماء بالنار غير طبيعي فان قيل ان الحرارة
في الماء الحار ليست على سبيل الاستحالة ولا على سبيل البروز بل انما يسخن
الماء بسبب نفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة له واجيب بان الجسم
مثلا لو كانت فيه اجزاء نارية بسبب ورود الاجزاء النارية عليه من خارج
لكانت الاجزاء النارية الظاهرة فيه متساوية للاجزاء النارية الواردة
عليه وليس كذلك فان جبلا من الكبريت اذا لاقته نار قليلة كشعلة مصباح
يصير كله نارا ويحترق والحركة في الوضع بان يتبدل وضع المتحرك دون
مكانه على سبيل التدريج كحركة الفلك وتسمى دورية فان قيل ان الفلك
كل جزء منه متحرك في المكان وكل ما كان كل جزء منه متحركا في المكان فالكل منه متحرك
في المكان اجيب بان الفلك لا جزء له بالفعل حتى يتحرك ولو فرض له اجزاء فهي
لا يفارق امكنتها بل الجزء المماس لجزء مكان الفلك يفارق جزء مكان الكل
ان كان الكل في مكان وليس مكان الجزء جزء مكان الكل بل جزء مكان الكل
جزء مكان الجزء ان كان الجزء المفروض مماسا لجزء مكان الكل وذلك لان جزء
مكان الكل لا يحيط بالجزء والمكان محيط فليس اذا فارق كل جزء ما ليس لجزء
مكان الكل جزء مكانه الذي هو جزء مكان الكل فالكل يفارق مكانه نفسه
لانه فرق بين قولنا كل جزء وبين قولنا مجموع الاجزاء وذلك لان كل جزء قد يكون
نصف المجموع والمجموع لا يكون نصف نفسه لان المجموع حقيقة خاصة مباينة

لحقيقة كل واحد من الاجزاء وفي الاين لحركته من مكان الى اخر بان يتبدل مكان
المتحرك بتلك الحركة ويسمى نقلة واما الجوهر فلا يكون فيه الحركة لان حصول
الجوهر يكون دفعة ويسمى كونا وذلك لان الجوهر اما بسيط او مركب والجوهر
البسيط يوجد دفعة ويفسد دفعة فلا يوجد بين قوته الصرفة وفعله
الصرف كمال متوسط لان الحقيقة الجوهرية لا تقبل الاشتداد والتنقص لانها
ان قبلت الاشتداد والتنقص فلا يخ اما ان يبقى نوع الجوهر في وسط الاشتداد
والتنقص او لا يبقى فان بقى فما تغيرت الحقيقة الجوهرية بل تغير عارضها
فقط فيكون استحالة لا كونا وان لم يبق نوع الجوهر فيكون الاشتداد قد حدث
فيه جوهر اخر وكذا في كل آن يفرض في وسط الاشتداد يحدث جوهر اخر
ويبطل الاول فيكون بين جوهر وجوهر امكان انواع جوهرية غير متناهية
لا في الكيفيات وذلك ممتنع في الجوهر دون الكيفيات اما بيان امتناعه في الجواهر
فلان الجواهر البسيطة المتعاقبة في الآنات لا يوجد شيء منها في زمان
والا لما وقعت الحركة حال الحركة لان الاستقرار في الزمان ينافي الحركة
واذا كان كل منها في آن فلا يخ من ان يكون بين جوهرين متعاقبين كل منهما
في آن زمان لا يكون شيء من الجوهرين المتعاقبين موجودا فيه او لا يكون
والثاني يلزم منه تتالي الآنات وهو ممتنع والاول يلزم ان لا يكون ذات المتحرك
موجودا حال الحركة وهو ممتنع بالضرورة واما بيان عدم استحالته في الكيفيات
فلانه على تقدير ان يكون بين كل كيفيتين متعاقبتين كل منهما في آن زمان لا يكون
شيء منهما موجودا فيه لم يلزم منه محال لان الذات المتحركة هو موضوع الكيفيات
وموضوع الكيفيات يجوز بقاؤه بدون الكيفيات بخلاف الجواهر فان
ذات المتحرك هو الجوهر المنعدم ومادته فيه وعلى التقديرين لا يبقى زمان
انعدام الجوهرين متعاقبين فلا يكون المتحرك موجودا واما الجواهر المركبة
فلانها تنعدم بانعدام جزء منها او انعدام كل جزء منها دفعة ﴿لما مر﴾ وانعدام
المركب دفعة فلا يقع فيها الحركة ولا يقع الحركة في المقولات الخمس الباقية
فانها تابعة لمعروضاتها اما المضاف فلانها طبيعة غير مستقلة بالمعقولية

المتقدم

فهي تابعة

فهي تابعة لمعروضها فان كان معروضها قابلا للحركة لان المضاف ايضا قابلا
للحركة لانه لو بقي على حالة واحدة عند تغير الموضوع لكان المضاف مستقلا بالمفهومية
وقد فرض بخلافه وكذا متى تابع لمتبوعه فان كان متبوعه يقع فيه الحركة كان
متى يقع فيه الحركة بتبعيته واما الملك فيقع دفعة فلا يقع فيها حركة واما مقولتا
الفعل والانفعال فلا يتصور فيهما حركة وذلك لان الشيء لو انتقل من التبرد
الى التسخن فلا يخ اما ان يكون التبرد باقيا عند التسخن اولا والاول باطل
لان التبرد توجه الى البرودة والتسخن توجه الى السخونة ويمتنع ان يكون الشيء الواحد
في الزمان الواحد متوجها الى الضدين وكذا الثاني لان التبرد اذا لم يكن باقيا
عند التسخن فالتسخن انما يوجد عند وقوف التبرد فبينهما زمان سكوت
والا يلزم تتالي الآنات ولا بد لكل حركة ولا بد لكل حركة من ستة امور
ما منه الحركة اي المبدأ وما اليه الحركة اي المنتهى وما فيه الحركة اي المقولة
التي وقع فيه الحركة كالكم والكيف والوضع والاين وما له الحركة اي المتحرك
وهو الموضوع للحركة وما به الحركة اي المحرك والزمان وتشخص الحركة
انما يتحقق بوحدة موضوعها اي المتحرك فانه لو تعدد الموضوع لم يكن الحركة
واحدة بالشخص لامتناع قيام العرض الواحد بالشخص بموضوعين وبوحدة
زمانها فانه لو تعدد الزمان لم يكن الحركة واحدة بالشخص فان الجسم اذا
انتقل من مكان الى مكان او استحال من بياض الى سواد في زمان ثم اعيد
الى المكان الاول واستحال السواد الى البياض لم يكن الانتقال الاول
او الاستحالة الاولى بعينه الثاني لامتناع اعادة المعدوم لان الانتقال
الاول والاستحالة الاولى انعدم بانقضاء الزمان الاول وبوحدة ما هي
فيه اي المقولة التي وقع فيها الحركة لانه لو تعددت المقولة لم يتحقق الحركة
واحدة بالشخص قوله اذ الواحد قد يتحرك الى جهتين في زمانين تعليل لعدم
الاعتبار وحدة الزمان في تشخص الحركة تقريره ان المتحرك الواحد قد يتحرك
الى جهتين في زمانين مسافة واحدة فيتعدد الحركة بتعدد الزمان مع وحدة
الموضوع ووحدة ما فيه الحركة فيتحد الحركة بوحدة الزمان قوله وقد ينتقل

ويتحقق في زمان واحد تعليل لاعتبار وحدتي في ما فيه الحركة في تشخص الحركة
تقريره ان المتحرك الواحد في زمان واحد قد ينتقل من مكان الى مكان فيجوز
فيكون الموضوع واحدا والزمان واحدا فلم يتحد الحركة بالشخص بسبب تعدد
ما فيه الحركة واتحاد المبداء والمنتهى لازمة لوحدة الامور الثلثة لكن وحدة
كل من الثلثة غير كافية فان المتحرك من مبداء واحد قد ينتهي الى شيئين
في زمانين وبالعكس اي المنتهي الى شي واحد قد يتحرك في مبدئين في زمان
واحد ولا عبرة بوحدة المحرك وتعدده في كون الحركة واحدة بالشخص
فانه لو قدر محرك حرك جسما وقبل انقطاع حركته حركه محرك آخر كانت الحركة
واحدة بالشخص مع تعدد المحرك وانما كانت الحركة واحدة بالشخص لان الحركة
المتصلة وان صدرت عن محركين تبقى هويتها الاتصالية فتكون واحدة
بالشخص وتنوع الحركة بتنوع المبداء والمنتهى فان الصعود اي الحركة من
المركز الى المحيط يخالف الهبوط اي الحركة من المحيط الى المركز وكذا تنوع
الحركة بتنوع ما فيه الحركة كاخذ الابيض الى التصفر الى التحمر الى السواد
واخذ الابيض الى الفستقية الى الخضرة الى السواد ولا عبرة بتنوع المحرك
والموضوع والزمان ان قدر تنوع الزمان اما المحرك فلجواز اشتراك المختلفات
في اثر واحد فان المحركات المختلفة قد ينتقل كل واحد منها حركة موافقة
في النوع لحركة اخرى واليه اشار بقوله لجواز اشتراك المختلفات في اثر
واحد واما الموضوع فلجواز اشتراك المعروضات في عارض واحد والمعروض
موضوع للحركة والحركة عارض له فجاز ان يختلف الموضوعات المختلفة
اي المعروضات المختلفة في عارض واحد واما الزمان فلانه عارض للحركة
ويجوز اشتراك العوارض المتنوعة في معروض واحد بالنوع واختلاف
الحركة الجنسي باعتبار ما وقع الحركة فيه كالنقلة والاستحالة والنمو والوضع
فانه لما كانت النقلة اي الحركة في الاين والاستحالة اي الحركة في الكيف
والنمو اي الحركة في الكم والحركة في الوضع واقعة في الاين والكيف والكم
والوضع وهي اجناس مختلفة صارت الحركات المذكورة مختلفة بالجنس

فان النقل

فان النقلة جنس مخالف للاستحالة وتضاد الحركة ليس لتضاد المحرك والزمان
لما سبق من ان المحركين المختلفين يجوز ان يصدر منهما حركة واحدة بالشخص
ومن ان الزمان لا تضاد فيه ولو قدر فيه تضاد فهو عارض للحركة وتضاد
العارض لا يقتضي تضاد المعروض ولا لتضاد ما فيه الحركة لان الصعود
ضد الهبوط مع وحدة الطريق فيبقى ان يكون تضاد الحركة لتضاد ما منه
وما اليه اي لتضاد المبداء والمنتهى وتضاد المبداء والمنتهى اما بالذات
كالسواد والبياض فان بينهما تضاد بالذات فان الحركة من السواد الى البياض
تضاد الحركة من البياض الى السواد وقد يكون التضاد بين المبداء والمنتهى
بالعرض كالهبوط والصعود فان مبداهما ومنتهاهما نقطتان هما تماثلان
من حيث هما نقطتان لا تضاد بينهما لكن الاولى عرض لهما التضاد من حيث
ان احدى النقطتين صارت مبدأ للحركة والاخرى صارت منتهى للحركة وانقسام
الحركة بانقسام الزمان لان الحركة الواقعة في نصف الزمان نصف الحركة الواقعة
في كله وبانقسام المسافة لان الحركة الواقعة في نصف المسافة نصف الحركة
الواقعة في كلها وبانقسام المتحرك لان الحركة حالة في المتحرك لذاته وانقسام
المحل يوجب انقسام الحال اذا كان حلوله لذاته ولا بد لها لا بد
للحركة من قوة توجبها لان المتحرك لو تحرك لذاته لامتنع سكونه لان ما بالذات
يبقى ببقائها واللازم بط فالملزوم مثله وتلك القوة لا بد وان يكون موجودة
في المتحرك فان كانت تلك القوة موجودة في المتحرك مسببة بسبب خارجي
لولاه لما وجدت سميت الحركة قسرية والا اي وان لم يكن تلك القوة مسببة
من سبب خارجي فان كان لها شعور بما يصدر عنها سميت تلك الحركة ارادية
والا اي وان لم يكن لتلك القوة شعور بما صدر عنها سميت الحركة طبيعية
وكل من الحركات الثلث القسرية والارادية والطبيعية سريعة وبطيئة
وذلك لانه ان عرض للحركة كيفية يشتد الحركة بسبب عروض تلك الكيفية
ويسمى تلك الكيفية سرعة فيكون الحركة سريعة فان عرض لها كيفية يضعف
الحركة بسبب عروض تلك الكيفية ويسمى تلك الكيفية بطوا فيكون الحركة بطيئة

والحركة السريعة هي التي يقطع المسافة المساوية في الزمان الاقصر او مسافة الاطول
في الزمان المساوي او الاقصر والبطيئة بالعكس اي هي التي يقطع المسافة
المساوية في الزمان الاطول او المسافة الاقصر في الزمان المساوي او الاطول
ولا يختلف ماهية الحركة بسبب اختلاف السرعة والبطوء وذلك لان السرعة
والبطوء يقبلان الاشتداد والتنقص ولا شئ من الفصول يقابل لهما
فلا شئ من السرعة والبطوء بفصل واذا لم يكن شئ منها فصلا لم يكن اختلاف
الحركات بالسرعة والبطوء موجبا لاختلاف الماهية والبطوء ليس لتخلل
السكنات لانه لو كان البطوء لاجل تخلل السكنات لكان نسبة السكنات
المتخللة بين حركات عدو الفرس نصف يوم الى حركاتها الواقعة فيه
كنسبة فضل حركة الفلك الاعظم على حركة الفرس الى حركتها لكن الفلك
الاعظم قد قطع في ذلك الوقت قريبا من ربع مقداره ولا شك انه ازيد
من المسافة التي قطعها الفرس في ذلك الوقت بالف الف مرة فيكون سكنات
الفرس في ذلك الوقت ازيد من حركاته الف الف مرة فينبغي ان لا يحس حركاته
المحسوسة في تلك السكنات والواقع بخلافه وايضا اذا غرزنا خشبة في الارض
فاذا ارتفعت الشمس من افق الشرقي وقع للخشبة ظل في جانب الغربي
ثم لا يزال يتناقص الى ان يرتفع الشمس الى غاية الارتفاع فاما ان يكون
حركة الظل في الانتقاص مساوية في السرعة لحركة الشمس في الارتفاع وهو
ح والا لاستوى الحركتان في المقدار او يكون حركة الشمس خالصة عن السكنات
وحركة الظل متخللة بالسكنات وهو ايضا ح لانه لو جاز ان يرتفع الشمس
جزءا ويسكن الظل ولا ينقص منه شئ لجاز ذلك في الجزء الثاني والثالث
حتى يبلغ الشمس غاية الارتفاع ولم ينقص من الظل شئ او يكون حركة
الظل ابطأ من حركة الشمس من غير تخلل السكنات وهو المط بل الموجب
للبطوء في الحركة الطبيعية ممانعة المخروق وفي الحركة القسرية ممانعة الطبيعة
وفي الحركة الارادية ممانعة الطبيعة والمخروق كليهما وكذا في القسرية
ممانعتها والمشهور المشهور انه لابد وان يتخلل بين حركتين

مستقيمتين

مستقيمتين مختلفتين كالحركة الصاعدة والهابطة زمان سكون وهو مذهب
ارسطو ومذهب افلاطون انه لا يكون بينهما زمان سكون واحتج الشيخ
على المشهور بان الجسم المتحرك الى حد ما من حدود المسافة وصوله الى ذلك
الحد آني اذ لو كان وصوله الى ذلك الحد في الزمان والزمان قابل القسمة
ففي بعض ذلك الزمان لا يخ اما ان يكون الجسم واصلا الى ذلك الحد او لا
فان كان الاول فذلك البعض هو زمان الوصول لا المجموع وهو خلاف
المفروض وان كان الثاني فلا يكون الوصول وصولا واذا كان الوصول
في آن فلابد وان يكون الميل الموصل الى ذلك الحد موجودا في آن الوصول
لان الميل هو العلة القريبة لوصول المتحرك الى ذلك الحد ويجب تحقق
العلة القريبة عند تحقق المعلول ثم ان المتحرك اذا تحرك عن ذلك الحد ورجع
عنه بعد ان كان واصلا فلابد وان يفارق عنه بميل اخر هو علة رجوعه
عن ذلك الحد وذلك الميل يكون مخالفا للميل الاول لامتناع ان يكون الميل
الواحد علة قريبة للوصول الى حد واللاوصول اليه وذلك الميل يحصل الا
يحدث في آن اللاوصول ويكون آن اللاوصول مغايرا لآن الوصول لامتناع
اجتماع ميلين مختلفين بجسم واحد في آن واحد والا يلزم اجتماع الوصول
واللاوصول في آن واحد وح لا يخ اما ان يكون بين الآنين زمان او لا
والثاني بط والا يلزم تتالي الآنات فيلزم الجزء الذي لا يتجزى وهو محال
فتعين الاول والجسم المتحرك المذكور في ذلك الزمان يكون ساكنا لانه ليس
بمتحرك الى ذلك الحد ولا متحرك عنه فوجب زمان سكون بين الحركتين ورد
بمنع امتناع اجتماع الميلين وبمنع امتناع تتالي الآنات الثالث في الاضافة
لما فرغ من المبحث الثاني في الاين شرع في المبحث الثالث في الاضافة
والمضاف يطلق بالاشتراك على نفس الاضافة اي الامر النسبي العارض
وهو المضاف الحقيقي وعلى معروض الاضافة وحدها وليس غرضنا متعلقا
وعلى المجموع الحاصل من الاضافة العارضة والمعروض الذي يعرض له
الاضافة وهو المضاف المشهوري فالاول الابوة والثاني الذات الذي

عرض له الابوة والثالث الاب الذي هو الذات مع وصف الابوة فالمضاف
الحقيقي هيئة يكون ماهيتها معقولة بالقياس الى تعقل هيئة اخرى تكون
تلك الهيئة ايضا معقولة بالقياس الى تعقل الهيئة الاولى سواء كانت الهيئتان
متخالفتين كالابوة والبنوة او متوافقتين كالاخوة من الجانبين وليس كل
نسبة اضافة فان النسب التي هي غير الاضافة وان كانت ماهيتها معقولة
بالقياس الى تعقل شئ اخر لكن ذلك الشئ لا يكون معقولا بالقياس الى تعقل
النسبة فالنسب التي لا يوجد الطرفان فيها من حيث هي نسبة غير اضافة
والنسب التي يوجد الطرفان فيها الاضافة ومن خواص الاضافة التكافؤ
في لزوم الوجود بالفعل او بالقوة اي اذا كان احد المضافين موجودا بالفعل
فلا بد ان يكون الاخر موجودا بالفعل واذا كان احدهما موجودا بالقوة فلا
وان يكون الاخر موجودا بالقوة ومن خواص الاضافة وجوب الانعكاس
اي الحكم باضافة كل منهما الى الاخر من حيث كان مضافا اليه كما تقول الاب
ابو الابن والابن ابن الاب والعبد عبد المولى والمولى مولى العبد
فاما اذا لم تراع ذلك اي لم يضف احدهما الى صاحبه من حيث كان مضافا
لم يتحقق الانعكاس كما يضاف الاب الى الابن من حيث انه انسان فيقال
الاب ابو الانسان فلا يلزم الانعكاس فلا يقال الانسان انسان الاب
وهذا الانعكاس غير الانعكاس المذكور في المنطق ومن خواص الاضافة
انها اذا كانت مطلقة او محصلة في طرف كانت في الطرف الاخر كذلك مثل
الابوة المطلقة بازاء البنوة المطلقة واذا حصلت الابوة في ذات حصلت
البنوة في الاخرى اما لو حصل موضوع احد الاضافتين لم يلزم تحصيل موضوع
الاخرى مثل ان يحصل موضوع الابوة ولم يحصل موضوع البنوة ثم من
الاضافة ما يتوافق صفة الاخر مثل التماثل والتساوي والاخوة
ومنها ما يختلف في الطرفين بان يكون كل منهما على صفة يخالف صفة الاخر
اختلافا محدودا ككونه نصفا وضعفا او اختلافا غير محدود ككونه زايدا
وناقصا ثم اتصاف الموضوع بالاضافة قد يحتاج الى صفة حقيقية في

في الطرفين بان يكون كل واحد من المضافين على صفة يوافق

في الجانبين

في الجانبين كالعاشق والمعشوق اما في العاشق فهي الهيئة المدركة المذكورة
وفي المعشوق الهيئة التي يتعلق بها الادراك وقد يحتاج الى صفة حقيقية
في احد الجانبين دون الاخر كالعالم والمعلوم فان العالم مضاف الى المعلوم
باعتبار اتصافه بصفة العلم دون المعلوم لوصف زايد وقد لا يحتاج
الى صفة حقيقية في شئ منهما كاليمين والشمال فانهما متضايفان من غير
اعتبار صفة زايدة في واحد منهما وقد تعرض الاضافة لجميع الموجودات .
اما للواجب تع فكالاول واما للجوهر فكالاب واما للكم كالعظيم والكبير
والصغير واما للكيف فكالاحر والابرد واما للاين فكالاعلى والاسفل
واما للمتى فكالاقدم والاحدث واما للمضاف فكالاقرب والابعد واما للوضع
فكالاشد انتصابا وانحناء واما للملك فكالاكسى واما للفعل فكالاقطع
والاجزم واما في الانفعال فكالاشد تقطعا وانكسارا والاضافات
في شخصيتها ونوعيتها وجنسيتها وتضادها تابعة لمعروضاتها فان كانت
المعروضات اشخاصا او انواعا او اجناسا او اضدادا كانت الاضافات
العارضة كذلك فرع التقدم لما كان التقدم من انواع الاضافة
جعلوه فرعا على الاضافة واشار الى اقسامه وهي خمسة الاول تقدم الشئ
على الشئ بالزمان وهو ان يكون المتقدم قبل المتاخر قبلية لا يجامع القبل
فيها مع البعد كتقدم الاب على الابن الثاني التقدم بالذات وهو كون الشئ
بحيث يحتاج اليه شئ اخر ولا يكون موثرا فيه كتقدم الجزء على الكل وكتقدم الواحد
على الاثنين الثالث التقدم بالعلية وهو تقدم المؤثر الموجب على معلوله كتقدم
الشمس على ضوءها الرابع التقدم بالرتبة وهو ان يكون الترتيب معتبرا فيه
وسماه المص التقدم بالمكان والرتبة اما حسية كتقدم الامام على الماموم او
عقلية كتقدم الجنس على النوع اذا ابتدي من الطرف الاعلى الخامس التقدم
بالشرف كتقدم العالم على الجاهل والحصر استقرائي وقد اثبت بعض الافاضل
قسما اخر وهو تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض وزعم انه غير عايد الى شئ
من الاقسام الخمسة وذلك لانه ليس بالزمان اذ يستحيل ان يكون للزمان زمان

اخر ولا بالذات والطبع اذ ليس بعض اجزاء الزمان محتاجا الى البعض ولا بالعلية
كذلك ولا بالرتبة لانها اما وضعية وليس للزمان وضع واما عقلية وليس
في طبع بعض اجزاء الزمان ان يكون متقدما على البعض ولا بالشرف وهو ظ
هذا ما قاله والحق انه عايد الى التقدم بالزمان لان التقدم بالزمان
لا يقتضي ان يكون كل من المتقدم والمتاخر في زمان غيرهما بل التقدم بالزمان
يقتضي ان يكون المتقدم قبل المتاخر قبلية لا يجامع قبل فيها مع بعد واجزاء
الزمان بعضها بالنسبة الى البعض كذلك فيكون تقدم بعضها على بعض بالزمان
لكن ليس بزمان زايد على المتقدم بل بزمان هو نفس المتقدم وايضا يجوز
ان يكون تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض بالرتبة فان الامس متقدم
على اليوم بالرتبة اذا ابتدي من طرف الماضي وبالعكس اذا ابتدي من
من طرف المستقبل وفي ليس في باقي المقولات زيادة بحث واقتصر
المص على المباحث التي ذكرها وختم الكلام في الاعراض الباب
الثالث في الجواهر لما فرغ من باب الثاني شرع في الباب الثالث
في الجوهر وقد عرفت معنى الجوهر في الفصل الاول من الباب الاول
قال الحكماء الجواهر منحصرة في خمسة الهيولى والصورة والجسم والعقل
والنفس وذلك لان الجوهر اما ان يكون محلا لجوهر اخر وهو الهيولى
او حالا في جوهر اخر وهو الصورة او مركبا منهما وهو الجسم او لا يكون
كذلك اي لا يكون محلا ولا حالا ولا مركبا منهما وهو المفارق والمفارق
ان تعلق بالجسم تعلق التدبير فهو النفس وان لم يتعلق بالجسم تعلق التدبير
فهو العقل وقال المتكلمون كل جوهر فهو متحيز وكل متحيز اما ان يقبل
القسمة فهو الجسم او لا يقبل القسمة فهو الجوهر الفرد هذا عند الاشاعرة
وعند المعتزلة ان قبل الجوهر القسمة في جهة فقط فهو خط وان قبل
القسمة في جهتين فهو السطح والا فهو الجسم ولا اختلاف بينهم في المعنى
بل في التسمية ومباحث الباب ينحصر في الفصلين الاول في مباحث الاجسام
الفصل الثاني في المفارقات الاول في مباحث الاجسام

الاول في

الفصل الاول في مباحث الاجسام وهي خمسة الاول في تعريف الجسم الثاني في اجزائه
الثالث في اقسامه الرابع في حدوثه الخامس في تناهي الاجسام البحث الاول
في تعريف الجسم اعلم ان التصديق بوجود الجسم لا يفتقر الى نظر لا لان الجسم
في ذاته محسوس بل لانه بالحس ادرك النفس بعض اعراضه كسطحه من مقولة
الكم ولونه من مقولة الكيف ثم ان الحس لما ادى الى العقل ذلك حكم العقل بوجود
الجسم حكما ضروريا اي غير مفتقر الى نظر وتركيب قياس فالجسم محسوس من جهة
اعراضه المذكورة معقول من جهة ذاته فليس الجسم محسوس صرف بل الحس
معاون للعقل في الحكم الضروري بوجود الجسم وليس كل ما يحكم العقل حكما
ضروريا يشترط فيه ان يكون ماخوذا من الحس من جميع الوجوه بل منه كذلك
ومنه ما لا يوخذ من الحس اصلا ومنه ما يوخذ من الحس من بعض الوجوه
والتصديق بوجود الجسم من قبيل الثالث فان الحس لما ادى الى العقل تصور
سطوح والوان لما بحيث ادي اليه ذلك حكم العقل بعد ذلك بوجود الجسم
حكما ضروريا وان كان حكم العقل به متوقفا على ذلك الادراك الحسي
واما تعريفه فالحد المرضي للجسم عند جمهور المتاخرين ان الجسم هو الجوهر
القابل للابعاد الثلاثة اي الطول والعرض والعمق المتقاطعة على الزوايا
القايمة هذا احد رسمي الجسم لا حد ذاتي سواء كان قلنا الجوهر جنس للجواهر
او لا لان القابل للابعاد الثلثة المتقاطعة على زوايا قايمة من اللوازم
الخاصة لا من الذاتيات والزاوية القايمة هي احدى المتساويتين الحادثتين
من قيام خط مستقيم على خط على وجه يكون عمودا عليه اي لا يميل فيه
الى احد الجانبين هكذا فان مال الخط القايم الى احد الجانبين فالزاوية
التي من الجانب الذي مال اليه حادة ومن الجانب الذي مال عنه منفرجة هكذا
والمراد بكونه قابلا كونه ممكنا ان يفرض فيه الابعاد الثلثة لا ان
الابعاد حاصلة فيه بالفعل اي يمكن ان يفرض فيه بعد ثم يفرض بعد اخر
متقاطع للاول على زاوية قايمة ثم يفرض فيه بعد ثالث متقاطع لهما على قايمة
ايضا وانما قيد الابعاد الثلثة بكونها متقاطعة على زوايا قايمة لان السطح

قد يتقاطع فيه ابعادة كثيرة لكن لا على زوايا قائمة فلهذا قيد الابعاد الثلثة
بكونها متقاطعة على زوايا قائمة لا لان القابل لها خاصة للجسم لمشاركة السطح للجسم
فيه فان السطح يتقاطع فيه ابعاد كثيرة لكن لا يتقاطع على زوايا قائمة بل يتقاطع
فيه ابعاد ثلثة او اكثر على زوايا غير قائمة على هذه الصورة ✱ واما على
زوايا قائمة فلا يتقاطع فيه سوى بعدين فقط هكذا + فالابعاد الثلثة
المتقاطعة على زوايا قائمة ٥ يختص بالجسم وليس القيد المذكور اى التقاطع
على زوايا قائمة لاخراج السطح فان السطح عرض لخرج عن التعريف المذكور
بالجوهر من غير حاجة الى قيد اخر يخرجه بل القيد المذكور انا هو لاجل ان يكون
القابل للابعاد الثلثة خاصة للجسم فانه بدون هذا القيد لا يكون خاصة له
فان قيل هذا التعريف للجسم الطبيعى والقيد المذكور لا يكون خاصة له لان الجسم
التعليمى يشاركه فيه اجيب بان الخاصة هو قوله القابل للابعاد الثلثة المتقاطعة
على زوايا قائمة والجسم التعليمى لا يشاركه فيه فان القابل للابعاد الثلثة يكون
الابعاد الثلثة خارجة عنه بل متقوم له وقد يراد ان المراد بالقابل للابعاد
الثلثة ما يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة وفسر هذا الامكان بالامكان
العام ليندرج فيه ما يكون الابعاد الثلثة حاصلة فيه بالفعل لا ازمة كالافلاك
وما لا يكون الابعاد الثلثة حاصلة فيه بالفعل وما يكون شئ منها حاصلا
فيه بالفعل كالكرة المصمتة واعلم ان بعض الفضلاء جعلوا هذا التعريف
حدا ذاتيا للجسم واعترض عليه بان الجوهر لم يثبت جنسيته بل يثبت عدم
جنسيته لما سنبين وقد وقع مكان الجنس فلا يكون هذا التعريف حدا للجسم
والقابل للابعاد الثلثة ان كان عرضا لم يكن جزءا للجوهر لان جزء الجوهر جوهر
واذا لم يكن جزء الجوهر لم يكن فصلا وقد جعل مكان الفصل فلا يكون هذا التعريف
حدا وان كان القابل جوهرا والغرض ان الجوهر جنس للجواهر فيلزم دخول
الجنس فيه ويستدعى فصلا آخر ويلزم التسلسل وهو ممتنع لا انحصار فى الامور الموجودة
المترتبة الى غير النهاية قال وبهذا اعلم ان الجوهر لا يجوز ان يكون جنسا
للجواهر لانه لو كان الجوهر جنسا للجواهر لكان الفصل المقوم للنوع جوهرا

ضرورة ان جزء الجوهر جوهر فيكون الجنس داخلا فى طبيعة الفصل ويحتاج الفصل الى فصل
جوهر ويلزم التسلسل وفيه نظر فان القابل الذى هو الفصل يكون جوهرا على معنى ان
الجوهر صادق عليه ولا يلزم ان يكون الجوهر جنسا له لجواز ان يكون عرضا
عاما له فان الجنس النوعى صادق على فصل النوع صدق العرض العام لا صدق
الجنس فلا يلزم التسلسل اقول وبهذا علم جواب الدليل الذى ذكر على ان الجوهر
لا يجوز ان يكون جنسا للجواهر النوعية ومن يقول ان الجوهر جنس للجواهر يريد
ان الجوهر جنس للجواهر النوعية لا لها ولفصولها كما هو حال كل جنس بالنسبة
الى نوعه فانه يكون جنسا للنوع عرضا عاما للفصل قال الامام على هذا التعريف
شكوك ثلثة الاول تعريف الشئ بما هو اخفى منه لان كل عاقل يعلم فى كل واحد
من الاجسام المشاهدة كونه ذا حجم ومتحيزا الى غيره من العبارات وان كان
لا يخطر بباله الزاوية فضلا عن تصور زوايا القائمة على الوجه الذى ذكروه
فان ذلك من التصورات الغامضة التى لا تحصل الا للافراد الثانى اذا قلنا
الجسم ما يكون كذا فان كان المقصود ان المراد من لفظ الجسم كذا يعرف منه ان
الجسم المشاهد هل هو كذا وحاصله يرجع الى تفسير اللفظ وان كان المراد ان
الحقيقة المشار اليها بالمشاهدة موصوفة بهذه الصفة كان ذلك دعوى
ولا بد من اثباتها اما من الضرورة او من النظر ولان الدعوى لا يكون الا بعد تصور
المحكوم عليه فقولنا الجسم ما يمكن فرض الابعاد الثلثة فيه متوقف على تصور الجسم
فلو استفدنا تصور الجسم منه لزم الدور ولا نقال ان الجسم متصور لذاته ابتداء
وهذا التعريف يفيد كمال التصور لانا نقول هذا التعريف رسم وانه لا يفيد كمال التصور
الثالث الجسم عندكم مركب من الهيولى والصورة ولا يجوز ان يكون للصورة مدخل
فى قابليته الابعاد لان الصورة هى الجزء الذى به يكون الشئ بالفعل فلو كان مع ذلك
جزءا من القابل لكان الشئ الواحد مبدا للقبول والفعل وذلك محال واذا لم يكن
الصورة جزءا مما هو قابل للابعاد من حيث هو قابل الابعاد لم يكن القابل للابعاد
الا الهيولى فيكون الحد الذى ذكرتموه غير متناول للجسم بل للهيولى غاية
ما فى الباب ان يقال الهيولى لا يقبل الابعاد الا بعد قبول الصورة اولا لكن فرق

بين الهيولى بشرط الجسمية وبين مجموع الهيولى مع الجسمية فالقابل هو الهيولى بشرط
حصول الجسمية فيها لا مجموع الهيولى والصورة ولكن الهيولى بشرط حصول
الجسمية فيها ليست الا الهيولى فظهر ان التعريف الذي ذكرتموه لا ينطبق
على مذهبكم الا على الهيولى ثم قال الامام وقد يمكن تكلف الاجوبة عن هذه
الشكوك لكن الاولى ان يقال ان ماهية الجسم الكثيف متصورة تصورا اوليا
لان كل احد يعلم بالضرورة من الجسم الكثيف المشاهد كونه متحيزا جسما ويميز
بينه وبين ما ليس كذلك وقد عرفت ان ما كان كذلك لا يشتغل بتعريفه وقد
اجيب عن الاول بانه انما يكون تعريفا بالاخفى لو تصور الجسم قبل تصور هذه
الخاصة وليس كذلك فانه قد يتصور هذه الخاصة من لا يمكنه ان يعبر عنها
ويوضحها وعن الثاني بان المراد حقيقة الجسم هو كذا على ان يكون المذكور
معرفا للجسم ولا نم انه يكون دعوى فان ذكر المعرف عند التعريف لينتقل
الذهن منه الى المعرف لا لان يخبر به عن المعرف ليكون ذلك دعوى وعن الثالث
بانه لا نم انه لا يجوز ان يكون للصورة مدخل في قابلية الابعاد قوله لان الصورة
هي الجزء الذي به يكون الشيء بالفعل فلو كان مع ذلك جزءا من القابل لكان
الشيء الواحد مبدأ للقبول والفعل قلنا لا يلزم من كونه جزءا من القابل ان
يكون الشيء الواحد مبدأ للقبول والفعل بل يكون مبدأ القبول المجموع
من الصورة والهيولى ومبدأ الفعل هو الصورة وحدها ولا محذور فيه
ولئن سلم انه لا يلزم ان يكون الشيء الواحد مبدأ للقبول والفعل ولكن لا نم
انه محال وانما يلزم ذلك لو لم يكن فيه تعدد وهو ممنوع فان الصورة لها وجود
وماهية ولماهيتها مقومات ضرورة تركبها من الجنس والفصل على تقدير ان
يكون الجوهر جنسا للانواع المندرجة تحته ولئن سلم ان الجوهر ليس بجنس لها
فلا يكون لماهيتها مقومات لكن يكون لها امكان وجود ووجوب وجود والشيء
الواحد يجوز ان يكون مبدأ للقبول والفعل باعتبار ما فيه من التعدد وقالت
المعتزلة الجسم هو الطويل العريض العميق اي الجسم ما يتاتى ان يفرض فيه
طول وعرض وعمق وقال بعض اصحابنا ممن اثبت كون الجسم مركبا من الاجزاء

التي لا يتجزى الجسم هو المركب من جوهرين فصاعدا قال المص ولا شك ان حقيقة
الجسم اظهر مما ذكر من التعريفات لان كل عاقل يعلم في كل واحد من الاجسام
المشاهدة كونه ذا حجم ومتحيزا وان كان لا يخطر بباله الزاوية فضلا عن تصور
الزوايا القائمة على الوجه المذكور والطول والعرض والعمق والجزء الذي
لا يتجزى فان ذلك من التصورات الغامضة التي لا يحصل الا للافراد الثاني
في اجزائه البحث الثاني في اجزاء الجسم فنقول كل جسم اما مؤلف من اجسام
مختلفة الطبايع كالحيوان او غير مختلفة كالسرير مثلا واما مفرد ولا شك ان الجسم
المفرد اي الجسم الذي هو بسيط الطبع اي ليس فيه تركيب قوى وطبايع كالماء قابل
للقسمة فلا يخ اما ان يكون الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فيه او لا يكون
وعلى كل من التقديرين اما ان تكون الانقسامات متناهية او غير متناهية فهذه
اربع احتمالات احدها كون الجسم المفرد مؤلفا من اجزاء متناهية صغار لا تنقسم
اصلا اي لا كسرا ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا وهو مذهب جمهور المتكلمين
وقيل لا تنقسم فعلا ولكن تنقسم وهما وفرضا وهو مذهب طايفة من القدماء
وثانيها كون الجسم مركبا من اجزاء غير متناهية صغار لا تنقسم اصلا وهو ما
التزمه بعض القدماء والنظام من متكلمي المعتزلة وثالثها كونه غير متالف
من اجزاء بل هو متصل في نفسه كما هو عند الحس لكنه قابل لانقسامات متناهية
وهو ما اختاره محمد الشهرستاني ورابعها كونه غير متالف من اجزاء بل هو
متصل في نفسه كما هو عند الحس لكنه قابل لانقسامات غير متناهية وهو ما
ذهب اليه الحكماء حجة المتكلمين على الجزء الاول من مذهبهم وهو ان الجسم
الذي هو بسيط الطبع مؤلف من اجزاء بالفعل من وجوه الاول ان الجسم
قابل للقسمة وكل ما هو قابل للقسمة ليس بواحد لانه لو كان واحدا لقامت
وحدته وانقسمت الوحدة بانقسام الجسم لان انقسام المحل يقتضي انقسام
الحال وللقايل ان يقول الوحدة من الامور الاعتبارية ليست بموجودة في
في الاعيان حتى يلزم من انقسام الجسم انقسام الوحدة القائمة به والجسم لم يكن
انقسامه بالفعل والوحدة قائمة به من حيث هو متصل لا انقسام فيه فاذا انقسم

بالفعل ترتفع الوحدة اى تبطل ولا تنقسم ما الثانى ان كل ما هو قابل للقسمة يتميز
مقاطع اجزائه بخواص مختلفة فان كل جزء يمكن فرضه فى الجسم فهو موصوف
بخاصة غير حاصلة فى الجزء الاخر فان مقطع النصف موصوف بالنصفية
ولا يتصف بالنصفية الا هو وكذا مقطع الثلث والربع واذا كان لكل واحد
من المقاطع الممكنة خاصة بالفعل وعند الحكماء ان الاختصاص بالخواص
المختلفة يوجب حصول الانقسامات بالفعل لزم ان يكون الجسم منقسما
بالفعل متعددا بتعدد تلك الخواص المختلفة ولقايل ان يقول ان ما هو قابل
للقسمة عند فرض القسمة يستتبع خواص فرضية وتغاير الخواص اللازمة
من الفرض لا يقتضى الانقسام الموجود بالفعل مع عدم الفرض الثالث اذا
قسم جسم حتى صار جسمين فهوية القسمين المتفاصلين بالتقسيم ان كانت
حاصلة قبل التقسيم فقد كان القسمان موجودين قبل التقسيم فيلزم تركب
الجسم من الاجزاء بالفعل وهو المط قال الآ اى وان لم يكن هوية القسمين
المتفاصلين بالتقسيم حاصلة قبل التقسيم فبالتقسيم بطل ذلك الجسم الواحد
وحدث هاتان الهويتان فيكون التقسيم اعداما للجسم الاول واحداثا للجسمين
الاخرين فعلى هذا لو طارت البعوضة ووقعت فى البحر المحيط وشقت
براس ابرتها جزءا من سطح ماء البحر المحيط اعدمت البحر الاول واوجدت
بحرين اخرين لانه متى تفرق الاتصال فى موضع شق الابرة فقد فنى ذلك
المقدار ومتى فنى ذلك المقدار فقد فنى ما كان متصلا به وهلم جرا الى اخر البحر
وفساده لا يخفى ولقايل ان يقول لا امتناع فى رفع الاتصال وحدوث
الانفصال بالقسمة بل رفع الاتصال وحدوث الانفصال بالقسمة امر محسوس
اقول فثبت ان كل جسم ليس بواحد فى نفسه بل هو مركب من اجزاء حاصلة بالفعل ثانيا
ولقايل ان يقول اذا كانت الوجوه المذكورة مزيفة لم يثبت ان الجسم ليس
بواحد فى نفسه ولا انه مركب من اجزاء حاصلة بالفعل قال وتلك الاجزاء
لا تنقسم اراد به اثبات الجزء الثانى من مذهب المتكلمين وهو ان الاجزاء
التى يتالف منها الجسم لا تنقسم بيانه من وجوه الاول ان تلك الاجزاء لا تنقسم

لانها لو كانت منقسمة

لانها لو كانت منقسمة لكانت ذات اجزاء اخر بالفعل لما مر من الوجوه فيكون الجسم
مركبا من اجزاء لا نهاية لها بالفعل وهو مذهب النظام وكون الجسم مركبا من اجزاء
لا نهاية لها بالفعل محال لوجهين الاول ان كل عدد متناهيا كان او غيره فالواحد
موجود فيه فان كان الجسم مولفا من اجزاء غير متناهية يمكننا ان ناخذ احادا ثالثا
متناهية من تلك الاجزاء فناخذ ثمانية اجزاء من الاجزاء التى لا نهاية لها
ونضم بعضها الى البعض فلا يخلو اما ان يزداد الحجم بازدياد التاليف والتضعيف اولا
والثانى يوجب تداخل الاجزاء وهو مح فتعين الاول ومح يمكن ان يضم الاجزاء
الثمانية بعضها الى بعض بحيث يحصل فى كل جهة حجم فيحصل جسم متناهية الاجزاء
فانها ثمانية ومح تكون نسبة حجم الجسم المولف من ثمانية اجزاء الى حجم ساير الاجسام
متناهى القدر الى المولف من اجزاء غير متناهية نسبة متناهى العدد الى متناهى
العدد لكن نسبة حجم مولف الى حجم المولف كنسبة الاحاد الى الاحاد لان
ازدياد الحجم بحسب ازدياد التاليف والنظم والا لم يكن التاليف مفيدا للعظم
فلو كان جسم متناهى القدر من اجزاء غير متناهية لكانت نسبة الاحاد التى
هى متناهية اى احاد الجسم المولف من احاد متناهية الى الاحاد التى هى غير
متناهية اى احاد الجسم الذى احاده غير متناهية نسبة متناه الى متناه
لان نسبة الاحاد الى الاحاد كنسبة الحجم الى الحجم هذا خلف الثانى انه
لو تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى بالفعل غير متناهية لامتنع قطع المسافة
المتناهية بالحركة واللازم ظاهر الفساد فالملزوم مثله بيان الملازمة انه
لو تركب الجسم من اجزاء غير متناهية بالفعل لتوقف قطع المسافة المتناهية
على اجزائها وقطع كل جزء منها مسبوق بقطع ما قبله فيكون قطع جميع
اجزاء المسافة المتناهية فى زمان غير متناه فيجب ان لا يقطع تلك المسافة الثالث
اصلا الثالث ان النقطة موجودة بالاتفاق اما عند المتكلم فلان النقطة
هى الجوهر الفرد وهو الموجود واما عند الحكيم فلانها طرف الخط الموجود
وطرف الموجود موجود والنقطة لا تقبل القسمة فان كانت جوهرا كما هو
عند المتكلم فهو المط لانه ح وجد جوهر ذو وضع لا يقبل القسمة وان كانت

النقطة عرضا كما هو عند الحكيم لم ينقسم محلها لانه لو انقسم محلها لانقسمت النقطة بانقسام
محلها ايضا لان الحال في المنقسم لا بد وان ينقسم واذا لم ينقسم محل النقطة يلزم
ان الخط لانه محل النقطة ذو وضع غير منقسم فان كان جوهرا يلزم وجود جوهر ذي
وضع غير منقسم وهو المط وان كان عرضا فلا بد وان ينتهي الى جوهر ذي
وضع غير منقسم وهو المط وللقايل ان يقول النقطة عرض ومحلها خط منقسم
وانقسام محلها لا يقتضي انقسامها لان الحال في المنقسم انما يجب انقسامه اذا
كان حلوله في المحل من حيث هو منقسم اما اذا كان حلوله في المحل لا من حيث هو
منقسم فلا يلزم من انقسام المحل انقسامه والنقطة حالة في الخط من حيث انه لا منقسم
لان النقطة انما يحل في الخط من حيث التناهي والانقطاع والخط من حيث التناهي
والانقطاع غير منقسم فلا يلزم من انقسام الخط انقسام النقطة الثالث ان
الحركة الحاضرة موجودة اى الحركة لها وجود في الحال وذلك لان الحركة موجودة
غير قارة فلو لم يكن موجودة في الحال لم يكن لها وجود اصلا لان الماضي والمستقبل
من الحركة الحاضرة موجودة والحاضرة الموجودة غير منقسمة لانها لو كانت منقسمة معدومان
لسبق احد جزئيها على الاخر بالوجود فلا يكون الحاضرة حاضرة وهذا خلف
واذا كانت الحركة غير منقسمة لم ينقسم ما فيه الحركة الحاضرة من المسافة والا يلزم
من انقسام ما فيه الحركة انقسام الحركة الحاضرة لان الحركة في احد الجزئين جزء الحركة
في الجزئين واذا كانت المسافة التي وقعت الحركة الحاضرة عليها غير منقسمة لزم
الجزء الذي لا يتجزى وهو المط وللقايل ان يقول الحركة لا وجود لها في الحال
ولا يلزم من عدم الحركة في الحال عدمها مطلقا قال لان الماضي والمستقبل
معدومان قلنا لا نم لان الماضي والمستقبل معدومان مطلقا بل يكونان
معدومين في الحال ولا يلزم من العدم في الحال العدم مطلقا قال المص فثبت
ان في الاجسام ما لا يقبل القسمة وللقايل ان يقول لما ثبت ضعف الوجوه الدالة
على ان في الاجسام ما لا يقبل القسمة لم يثبت لا يقال الحركة الحاضرة غير موجودة
لان الحركة ليست الا الماضي والمستقبل لان الحال هو نهاية الماضي وبداية
المستقبل وانه ليس بزمان وما ليس بزمان لا يقع فيه الحركة لان كل حركة يقع في زمان

لانا نقول

لانا نقول لو لم يكن الحركة الحاضرة موجودة يلزم ان لا يكون للحركة وجود اصلا لان
الماضي هو الذي كان موجودا في الزمان حاضر والمستقبل هو الذي يتوقع صيرورته
حاضرا وما يمتنع حضوره لا يصير ماضيا ولا مستقبلا فاذا لم يكن لها وجود في الحال
امتنع وجودها مطلقا وللقايل ان يقول الحال حد مشترك بين الماضي والمستقبل
هو نهاية الماضي وبداية المستقبل وليس هو بزمان وكذلك ساير الحدود المشتركة
للمقادير الاخر ليست باجزاء لها اذ لو كانت الحدود المشتركة اجزاء للمقادير
التي هي حدودها لكانت القسمة الى قسمين قسمة الى ثلثة اقسام والقسمة الى ثلثة
اقسام قسمة الى خمسة اقسام هذا خلف فاذا الحاضرة ليست بحركة وقد فرض انها
حركة وبنى عليه بيانه ولا نم ان الماضي هو الذي كان موجودا في آن حاضر بل الماضي
هو الذي كان بعضه بالقياس الى آن قبل الحال مستقبلا وبعضه ماضيا وصار
في الحال كله ماضيا وهكذا في المستقبل وفي الان الفاصل بين الماضي والمستقبل
لا يكون يتحرك الجسم فان الحركة انما يقع في زمان وليس شي من الزمان بحاضر لانه
غير قار الذات احتج الحكماء احتج الحكماء على نفي الجوهر الفرد بوجوه
الاول ان كل متحيز يعرض فان يمينه غير يساره اى الوجه الذي يلاقي ما
على يمينه غير الذي يلاقي منه ما على يساره واذا ركبنا سطحا من جواهر فردة
وجعلنا احد وجهيه محاذيا للشمس صار مضيا والوجه الاخر غير مضي
فالوجه المضي فيه غير الوجه المظلم فيلزم الانقسام لا يقال ذلك التغاير لتغاير
وجهيه لا لتغاير ذات الجزء فلا يلزم انقسام الجزء في ذاته لانا نقول
الوجهان ان كانا جوهرين ثبت المدعى لانه حينئذ يلزم انقسام الجزء الى جوهرين
وان كانا عرضين لزم تغاير محليهما والا يلزم قيام المتقابلين بمحل واحد
من جهة واحدة في زمان واحد وهو مح الثاني انا لو فرضنا خطا مركبا من اجزاء
شفع من اربعة مثلا ووضعنا فوق احد طرفيه جزءا وتحت طرفه الاخر جزءا
وحركنا الجزاين على التبادل حركة على السواء من اول الخط الى ان يصل كل منهما
الى اخر الخط فلا بد هكذا ان يمر كل منهما بالاخر ولا يكون ذلك الا بعد ان يتحاذيا
وموضع التحاذي لا بد وان يكون ملتقى الثاني والثالث والا لم يكونا في الحركة

متساويين وح يلزم انقسامهما وانقسام الثاني والثالث الثالث كلما قطع الجسم
السريع الحركة بحركته جزءاً قطع الجسم البطيء بحركته اقل منه والا اى وان امكن
يقطع البطيء بحركته اقل من جزء يلزم ان يساوي البطيء السريع في جزء ويقف
في اخر فيلزم ان يكون البطؤ لاجل تخلل السكنات وقد بان فساده الرابع الجسم
الذي اجزاؤه وتر ولان ظله مثليه في بعض الاوقات وكان مثله من الظل
ظل نصفه فيكون للاجزاء التي هي وتر نصف فينتصف نصف المتوسط فيلزم
الانقسام وهو المط وقد برهن اقليدس ان كل خط يصح تنصيفه فالخط
الذي يكون اجزاؤه وتر يصح تنصيفه فينتصف الجزء المتوسط فيلزم الانقسام
الخامس اذا فرض خط مركب من ثلثة اجزاء على احد طرفيه جزء وتحرك الخط
الى ايمن والجزء الى ايسر فان انتقل الجزء الى ما فوق الثاني فهو محال لان
الجزء الثاني انتقل الى حيز الجزء الاول فلو كان الجزء انتقل الى ما فوق
الثاني يلزم ان لا يكون الجزء قد تحرك وقد فرض انه تحرك هذا خلف وان
انتقل الجزء الى ما فوق الثالث فقد قطع الجزء جزئين حين ما قطع ما تحته
جزءا واحدا فينقسم الزمان والحركة والمسافة اما الزمان فلانه في الزمان
الذي قطع ما تحته جزءا قطع الجزء جزئين فالزمان الذي قطع الجزء جزءا
نصف ذلك الزمان واما الحركة فلان حركة الجزء بمقدار جزء نصف حركة جزء
ما تحته واما المسافة فلانه يلزم من انقسام الزمان والحركة انقسام المسافة
للتطابق السادس الجزء متشكل لانه متحيز وكل متحيز متناه وكل متناه متشكل
فالجزء متشكل وكل متشكل اما كرة او غيرها لانه ان احاط به حد واحد
فهو كرة والا فغيرها فان كان كرة فاذا انضم باجزاء اخر وقعت بينها فرج
لانا نعلم بالضرورة ان الكرات المضمومة بعضها مع بعض يقع بينها فرج
ولا تسع في تلك الفرج اجزاء مثل الاجزاء المضمومة بعضها مع بعض فتسع
اقل منها فيلزم الانقسام ولانه اذا وقعت بينها فرج فلا يكون الملاقات
الاجزاء المضمومة بعضها مع بعض بالاسر فيلزم الانقسام ضرورة ان الملاقاة
بالبعض لا بالاسر وان كان الجزء غير كرة اى يحيط به اكثر من حدود

كانت في الجزء

كانت في الجزء زوايا فينقسم الجزء لان كلا منها اقل من الجزء السابع اذا دارت
الرحى فيها قطع الطوق العظيم البعيد من مركز الرحى جزءا فالطوق
الصغير القريب من مركز الرحى اما ان يقطع اقل من جزء فينقسم الجزء
وهو المط او يقطع جزءا تاما فيساوي حركة الطوق الصغير والطوق العظيم
في السرعة والبطؤ وانه مح بالضرورة فانه يلزم منه ان يكون حين دار
الطوق العظيم دورة دار الطوق الصغير دورة وزيادة عليها وهو خلاف
المحسوس او قطع الصغير تارة جزءا ويسكن اخرى فيتفكك اجزاء الرحى وكذلك
الفرجار ذو الشعب الثلث اذا ثبت شعبة منها ودارت الشعبتان الاخريان
يلزم انقسام الجزء او تساوي الشعبتين في الحركة او التفكك والاخيران باطلان
فتعين الانقسام ثم قالوا أي قال الحكماء لما ثبت امتناع كون الجسم مولفا
من اجزاء لا يتجزى متناهية او غير متناهية لزم ان يكون الجسم متصلا في نفسه
كما هو عند الحس فان الحس يحكم باتصال الجسم واثبات المفاصل امر عقلي
غير محسوس فاذا بطل كون الاجزاء حاصلة ثبت كون الجسم متصلا في نفس
الامر كما هو متصل في الحس لكنه ليس كما هو لا ينقسم بل هو يقبل الانقسام
بوجه من الوجوه اما بفك وقطع واما بوهم وفرض واذا لم يكن تاليف الجسم
من الاجزاء لا يقبل القسمة وجب ان يكون احد وجوه هذه القسمة لا سيما الوهمية
والفرضية لا يقف الى غير النهاية لانه لو انتهى الجسم في القسمة بوجه من الوجوه
المذكورة لزم الجزء وقد اقيم الدلائل على بطلانه فيقبل الجسم الذي هو متصل
انقسامات لا نهاية لها والقابل للانقسامات ليس الاتصال لانه يعدم عند
الانقسامات والقابل للانقسامات يجب ان يبقى مع الانقسامات لان القابل
يجب ان يبقى مع المقبول لان القابل للشيء مع المقبول موصوف بالمقبول ويجب
بقاء الموصوف عند وجود الصفة فالقابل للانقسامات شيء اخر غير الاتصال
يقبل الاتصال والانفصال ويسمى ذلك الشيء القابل للاتصال والانفصال هيولى
ومادة ويسمى الاتصال صورة ثم قال المص واعلم ان دليل الفريقين يمنع الانقسام
الفعلي ويوجب القسمة الوهمية بان دليل المتكلمين يمنع القسمة الفعلية ودليل

فان

الحكماء يوجب القسمة الوهمية وعند الحكماء ليس الا اثبات القسمة وان المتكلمين زعموا ان تلك الاجزاء لا تقبل الانقسام لا كسرا ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا فاكل

المص لا بقال القسمة الوهمية متداعية الى جوازنا لقسمة الانفكاكية لان الاجزاء المفروضة للجسم متماثلة وان القسمة بانواعها اى بالكسر والقطع والوهم والفرض تحدث في المقسوم اثنينية يساوي طبايع كل واحد من الاثنين طباع الاخر وطباع الخارج الموافق في النوع فيصح بين كل اثنين منها ما يصح بين اثنين اخرين فيصح بين المباينين من الاتصال الرافع للاثنين الانفكاكية ما يصح بين المتصلين وبالعكس اى يصح بين المتصلين من الانفكاك الرافع للاتصال ما يصح بين المتباينين فيلزم جوازنا لقسمة الانفكاكية لانا نقول انما يلزم ذلك لو كانت الاجزاء المفروضة متماثلة وهو ممنوع فانه يجوز ان يكون الجسم مركبا من اجزاء متخالفة بالماهية فلا يلزم ان يصح بين كل اثنين منها ما يصح بين اثنين اخرين ولئن سلم ان الاجزاء المفروضة متماثلة فيجوز ان يكون تلك الاجزاء متشخصة بتشخصات عايقة عن الانفكاك فيكون تلك الاجزاء قابلة لاتصال بعضها ببعض وانفصال بعضها عن بعض ولقايل ان يقول الامتداد من حيث هو امتداد طبيعة نوعية محصلة فلا يختلف مقتضاها في الافراد فامتداد البسيط الواحد الذي ينقسم وهما لا فكا لامتداد المجموع الحاصل من ذلك البسيط ومن بسيط اخر يقارنه فيقتضي كل منهما ما يقتضي الاخر ويلزم المط واما كون الاجزاء متشخصة بتشخصات عايقة عن الانفكاك فهو مسلم فانه عايق خارج عن طبيعة الامتداد ثم قال المص وان سلم اتصال الجسم فلم لا يجوز ان يقال هو وحدة الجسم والانفصال تعدده والقابل لهما هو الجسم فان الاتصال والانفصال عرضان متعاقبان على الجسم فذلك الجسم في ذاته ليس بمتصل ولا منفصل حتى يمكن ان يكون موضوعا للاتصال والانفصال ولقايل ان يقول ان ثبت ان الجسم متصل في نفسه لا يكون الاتصال اى الامتداد عرضا حالا في الجسم بل يكون الامتداد مقوما للجسم فروع فرع على تركيب الجسم من الهيولى والصورة فروعا اربعة الاول ان الصورة لا ينفك عن الهيولى والثاني ان الهيولى لا ينفك

وهم يجوزون امتناع الانفكاك بسبب عايق خارج عن طبيعة الامتداد

عن الصورة

عن الصورة الثالث في كيفية تعلق احدهما بالاخرى الرابع في اثبات الصورة النوعية الفرع الاول قال الحكماء الصورة لا ينفك عن الهيولى لوجهين احدهما ان الصورة لا ينفك عن التناهي والشكل لان الصورة متناهية لتناهي الابعاد فلا ينفك عن التناهي وكل ما لا ينفك عن التناهي لا ينفك عن الشكل لان الشكل هو هيئة شيء يحيط به نهاية واحدة او اكثر من واحدة من جهة احاطتها به والشيء المتناهي يلزمه ان يكون ذا شكل والصورة متناهية فهي ذات شكل فالصورة لا ينفك عن التناهي والشكل والموجب للتناهي والشكل ليست الجسمية العامة ولا شيئا من لوازمها اذ لو كان الموجب للتناهي والشكل الجسمية العامة وشيئا من لوازمها لتساوي الجزء الكل في التناهي والشكل واللازم بط فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه لو كان الموجب بهما الجسمية العامة اوشيئا من لوازمها لكان كل جزء من الصورة يفرض يلزمه ما يلزم الكل من التناهي والشكل واما بطلان اللازم فلانه لو تساوي جزء الصورة كلها في التناهي والشكل فلو فرض اقل قليل من الصورة لكان الموجود منها ما لو فرض اكثر كثير منه وح لا يكون الجزئية والكلية ولا القلة ولا الكثرة فيمتنع فرض الكلية والجزئية في الاصل فان وضعها بالغرض يستلزم رفعها وليس الموجب للتناهي والشكل الفاعل المباين لانه لو كان الموجب للتناهي والشكل الفاعل لاستقلت الصورة الجسمية بالانفعال من قبول الفصل والوصل لان المغايرة بين الاجسام لا يتصور الا بانفصال بعضها عن البعض واتصال بعضها ببعض واللازم بط لما مر من ان قبول الانفعال والوصل والفصل من لواحق المادة المستلزمة لوجودها فالموجب للتناهي والشكل هو الحامل اى الهيولى بما فيه من الصفات التي هي استعدادات مختلفة فثبت ان الصورة لا ينفك عن الهيولى وثانيهما ان الصورة الجسمية قابلة للقسمة الوهمية ابدا وكل ما قبل القسمة الوهمية قبل القسمة الانفكاكية وكل ما قبل القسمة الانفكاكية فله مادة على ما سبق تقريره هذه المقدمات الثلث فالجسمية لا ينفك عن المادة

[illegible]

الفرع الثاني ان الهيولى لا ينفك عن الصورة الجسمية لوجهين احدهما ان الهيولى لو تجردت عن الصورة ولا لها ذات وضع اى يكون بحيث يكن الاشارة الحسية اليها وانقسمت فى جميع الجهات لان الهيولى بانفرادها من الجسمية جسما ذاج وهو خ لانه يلزم ان يكون للهيولى هيولى وان لم ينقسم فى الجميع كانت الهيولى نقطة ان لم ينقسم اصلا وخطا ان انقسمت فى جهة واحدة وسطحا ان انقسمت فى جهتين واللازم بط اما النقطة فلانها لا يمكن ان تكون الا حالة فى غيرها والا لكانت جزءا لا يتجزى والهيولى لا يكون حالة فى غيرها فهى ليست بنقطة واما الخط والسطح والجسم التعليمى فلكونها متصلة الذات قابلة للانفصال يكون محتاجا الى حامل فهى غير الحامل وان تجردت الهيولى عن الصورة وكانت غير ذات وضع فاذا لحقها الصورة يصير ذات وضع مخصوص بامكان غيره فيترجح الجائز بلا مرجح واما قلنا اذا لحقها الصورة يصير ذات وضع مخصوص لانه اذا لحقها الصورة فان لم يحصل لها وضع يلزم وجود الجسم بلا وضع وهو محال ببديهة العقل وان حصل لها جميع الاوضاع يلزم حصول الجسم الواحد فى مواضع متعددة وهذا ايضا ببديهة العقل وان حصل لها وضع ما غير معين يكون محالا ببديهة العقل فتعين ان يصير ذات وضع مخصوص واما قلنا بامكان غيره لان ذلك الوضع ليس اولى بها من غيره فلما امكن ذلك الوضع امكن غيره فيترجح الجائز من غير مرجح واما قلنا ان ذلك الوضع ليس اولى بها من غيره لانه لو كان ذلك الوضع المخصوص اولى بها من غيره فالاولوية اما ان كانت حاصلة قبل ان يلحقها الصورة وهو خ لان الهيولى قبل لحوق الصورة كانت غير متعلقة بالوضع الذى حصلت فيه مع الصورة فلا يكون هذا الوضع اولى بها من غيره او كانت الاولوية حاصلة بعد لحوق الصورة بالهيولى وهذا ايضا خ لان الهيولى متساوي نسبتها الى جميع الاوضاع التى يقتضيها الصورة التى يلحقها فهى اذا يكون متساوية النسبة اليها بحسب ذاتها وبحسب الصورة فلا يحصل الاولوية فثبت ان ذلك الوضع المخصوص ليس اولى بها من غيره لحصوله لما يقتضى

تبع الجائز

تبع الجائز بلا مرجح وهو خ وثانيهما ان الهيولى لو تجردت عن الصورة الجسمية لكانت موجودة بالفعل ولكانت مستعدة للصورة والواحد لا يقتضى قوة وفعلا فيكون للهيولى ما يقتضى هذه الصورة وما يقتضى هذه الصورة هو الهيولى فيكون للهيولى هيولى الفرع الثالث في كيفية تعلق الهيولى بالصورة لما ثبت ان كلا من الهيولى والصورة لا ينفك عن الاخرى بل لكل منهما افتقار الى الاخرى لا على وجه يلزم الدور فالهيولى مفتقرة فى بقائها وتحيزها الى الصورة لكن لا من حيث انها هذه الصورة بل من حيث انها صورة ما لانها لو لم يكن الهيولى مفتقرة فى بقائها وتحيزها الى الصورة لكانت الهيولى لكانت الهيولى موجودة متحيزة بدون الصورة وهو محال لما سبق والصورة يحتاج الى المادة فى تعينها وتشكلها من حيث هى هذه الهيولى احتياج المعلول الى العلة القابلية فان الهيولى علة قابلة لتشخص الصورة فان تشخص الصورة وتعينها بالتناهى والشكل والتناهى والشكل بسبب الهيولى من حيث هى حاملة وقابلة لها فظهر احتياج كل منهما الى الاخر لا على وجه الدور الفرع الرابع فى اثبات الصورة النوعية المادة لا تخلو عن صورة اخرى لان المادة لو خلت عن صورة اخرى لما اختلفت الاجسام فى الصفات والامكنة والكيفيات من الحرارة والبرودة ثم الرطوبة واليبوسة والاوضاع الطبيعية والتشكل والتفكك بسهولة وهو اللازم للاجسام الرطبة من العنصريات او بعسر وهو اللازم للاجسام اليابسة من العنصريات وامتناع قبول التفكك والتشكل وهو لازم الفلكيات واللازم بط لتحقق اختلاف الاجسام فى هذه الهيات والامكنة والكيفيات بيان الملازمة ان هذه الهيئات والامكنة والكيفيات مختلفة غير واجبة لذواتها فهى انما تجب بعلل تقتضيها ولا يمكن ان تقتضيها الصورة الجسمية المتشابهة فى جميع الاجسام لكونها مختلفة ولا الهيولى لان القابل لا يكون فاعلا لما يقبله فعللها اذا امور مختلفة ايضا غير الهيولى والصورة ويجب ان يكون تلك الامور مقارنة للهيولى والصورة لان المفارق نسبته الى جميع الاجسام على السواء ويجب ان يكون

متعلقة بالهيولى لا اقتضايها انما يتعلق بالامور الانفعالية كسهولة قبول الفصل
والوصل وغيره ويجب ان تكون صورا للاعراض لان الجسم يمتنع ان يتحصل
من غير ان يكون موصوفا باحد هذه الامور فلو كانت المادة خالية عن هذه
الصورة لما اختلفت الاجسام في هذه الهيات ضرورة انتفاء المعلول
عند عدم علته واعلم ان بناء هذه الكلمات اي اثبات الهيولى والصورة
الجسمية والنوعية وامتناع انفكاك احديهما عن الاخرى على نفي الفاعل المختار
والحق ثبوت الفاعل المختار وعلى تقدير ثبوت الفاعل المختار جاز وجود كل
من الهيولى والصورة بدون الاخرى وجاز اختلاف الاجسام في الهيات
والامكنة والكيفيات والاوضاع من غير الصورة النوعية ومع القول
بنفي الفاعل المختار فللمعترض ان يعترض على كل من هذه المطالب اما على الوجه
الاول من الوجهين اللذين ذكرهما في بيان امتناع انفكاك الصورة الجسمية
عن الهيولى فبان نجوز انفعال الصورة الجسمية بنفسها من غير هيوليها
بان نقول الموجب للتناهي والتشكل هو الفاعل المباين قال لو كان الموجب
للتناهي والتشكل الفاعل لاستقلت الصورة الجسمية بالانفعال واللازم
بط قلنا لا نم بطلان اللازم فانه نجوز انفعال الصورة الجسمية بنفسها
من غير هيولاها فان كون الجسم قابلا للتناهي والتشكل لا يقتضي كونه قابلا
للفصل والوصل فان الاشكال قد يختلف من غير انفصال الجسم كالاشكال
الشمعة المتبدلة بحسب التشكلات المختلفة ولقايل ان يقول التناهي والتشكل
في الاجسام لا يتصوران الا باتصال بعضها بالبعض وانفصال بعضها عن البعض
والاتصال والانفصال لا يتحقق بدون الحامل واما على الوجه الثاني فللمعترض
ان يجوز عدم استلزام قبول القسمة الوهمية قبول القسمة الانفكاكية مطلقا ولقايل
ان يقول الجواب عن المنع ايضا مدير واما على الوجه الاول من الوجهين الدالين
على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة فللمعترض ان يجوز اقتضاء المادة المجردة
وضعا معينا بشرط اقتران الصورة بها بان يقال لا نم ان الهيولى ان تجردت
عن الصورة ولانت غير ذات وضع فاذا لحقها الصورة صارت ذات وضع مخصوص

مع امكان غيره فيترجح الجايز من غير مرجح وانما يلزم ذلك لو كان الموجب للوضع
المخصوص الهيولى فقط واما اذا كان المقتضي للوضع المعين المادة المجردة بشرط
اقتران الصورة بها بان يكون الهيولى في حال تجردها متصفة باوصاف متعددة
متعاقبة يقتضي احدها تخصيصها باحد الاوضاع الممكنة بعد حصول الصورة
فيها لم يلزم ترجح الجايز بلا مرجح ولقايل ان يقول الهيولى الموصوفة بتلك
الاوصاف ان تخصصت بوضع فهي غير مجردة وان لم تتخصص فنسبتها مع الاوصاف
الى جميع الاوضاع واحدة فيلزم ترجح الجايز بلا مرجح واما على الوجه الثاني
من الوجهين الدالين على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة فللمعترض ان
يجوز كون الواحد مبدا لكثير تقريره ان يقال لم لا يجوز ان يكون الهيولى
مبداء للقوة والفعل على تقدير تجردها عن الصورة فيكون موجودة بالفعل
قابلة للصورة قولكم يلزم ان يكون الشي الواحد مبداء لكثير قلنا لم قلتم انه لا يجوز
ان يكون الشي الواحد مبداء الكثير وما ذكره في بيان عدم جوازه في العلل
والمعلولات قد سبق تزييفه على ان القابلية ليست اثرا مع ان مبداء كونه
الهيولى بالفعل ليس نفس الهيولى بل مبداء كونه بالفعل هو الموجد لها
واما على الدليل الذي ذكره في اثبات الصورة النوعية فان للمعترض ان يطالب
الحكم بما يوجب اختلاف صورة النوعية فان الاجسام كما اختلفت في الاعراض
التي ذكرتموها فقد اختلفت في الصور التي جعلتموها مبادي تلك الاعراض
فلو كان اختصاص اختصاص الاجسام بتلك الاعراض يوجب ان يكون بصور
نوعية لكان اختصاصها بتلك الصور يوجب ان يكون بصور اخرى ثم الكلام
فيها كالكلام في الاول فيلزم التسلسل فان قالوا اختصاص الجسم العنصري المعين
بالصورة المعينة انما كان لان المادة قبل حدوث تلك الصورة فيها كانت متصورة
بصورة اخرى لاجلها استعدت المادة لقبول الصورة اللاحقة واما اختصاص
الاجرام الفلكية بصورها النوعية فلان لكل فلك مادة مخالفة بالماهية لمادة
الفلك الاخرى وكل مادة لا يقبل الا الصورة التي حصلت فيها فللمعترض ان
يمنع ان ما يجعلونه موجبا لاختصاص الجسم المعين بالصورة المعينة من الاحوال

العنصرية السابقة ومن اختلاف المواد الفلكية لاختلاف الاعراض والهيئات فيقال
ان الاجسام العنصرية انما اختص كل واحد منها بالكيفية المعينة لانه كان قبل الاتصاف
بتلك الكيفية موصوفا بكيفية اخرى لاجلها استعدت المادة لقبول الكيفية اللاحقة
واما الاجسام الفلكية فانما يختص كل واحد منها بالكيفية المعينة لان مادته لا تقبل
الا تلك الكيفية وح يسقط الحاجة الى اثبات هذه الصورة ولقايل ان يقول
ليس للمعترض ان يطالبهم بما يوجب اختلاف الصور النوعية لان الصور النوعية
يحصل الجسم بها نوعا ويمتنع ان يحصل الجسم من غير ان يتقوم باحد هذه النوعية
والاعراض المذكورة يختص بالجسم المعين بعد تحصل الصورة النوعية فلا يقتضي
الصورة النوعية ما يقتضيه الاعراض المذكورة من الاستناد الى ما هو مقارن
للجسم بل يقتضي استناده الى الفاعل المفارق   الثالث في اقسام   البحث
الثالث في اقسام الجسم الاجسام اما بسايط او مركبات وذلك لانه اما ان لا يكون
فيها تركيب قوى وطبايع او فيها تركيب قوى وطبايع فان لم يكن فيها تركيب قوى
وطبايع فهي البسايط كالماء والهواء وان كان فيها تركيب قوى وطبايع فهي
المركبات كالنبات والحيوان والبسايط كرية الشكل والكرة جسم يحيط به سطح
واحد في داخله نقطة يكون الخطوط المخرجة منها اليه في جميع الجوانب متساوية
والشكل الذي يقتضيه البسيط بالطبع هو الكرة لان المقتضي لشكله هو طبيعته
وهي واحدة وقابله هو الجسم البسيط وهو ايضا واحد وتاثير الفاعل الواحد
في القابل الواحد لا يكون مختلفا فيجب ان يكون كريا والا لاختلفت هياته
والطبيعة الواحدة في القابل الواحد لا يقتضي هيات مختلفة وينقسم البسايط
الى فلكيات وعناصر والفلكيات اما افلاك واما كواكب وطريق اثبات
الافلاك الاستدلال بالحركات الموجودة بالرصد بعد تقرير الاصول الحكمية
وهو اسناد كل حركة الى جسم يتحرك بالذات ويحرك ما يحتوي عليه بالعرض
ووجوب الاتصال في الحركات الفلكية المستديرة بتحيزه البسيطة ووجوب
التشابه فيها وامتناع الخرق والالتيام على اجزائها والطريق الى معرفة وجود
الكواكب هو المشاهدة لا غير والافلاك الكلية الثابتة بالارصاد على الوجه

الذي اثبتها المتاخرون تسعة يحيط بعضها ببعض بحيث يماس مقعر الحاوي
محدب المحوي ومراكز الجميع مركز الارض واحد منها غير مكوكب محيط بالثمانية
الباقية يحرك الكل بالحركة اليومية يسمى الفلك الاعظم والفلك الاطلس والعرش
المجيد فالجسم المحيط لساير الاجسام والمحدد للجهات ويدل على وجوده وجوه
الاول ان الاجسام متناهية لما سنذكره فيكون جسم هو نهاية الاجسام
والجسم الذي هو نهاية الاجسام يجب ان يكون محيطا بالكل والا يلزم الخلاء
او عدم التناهي على تقدير التناهي الثاني الجهة موجودة ذات وضع لانها
مشار اليها اشارة حسية ومقصد المتحرك بالوصول اليه وكل ما هو مشار اليه
اشارة حسية ومقصد المتحرك بالوصول اليه يكون موجودا غير مجرد اي ذو
وضع فالجهة موجودة غير مجردة عن المادة اي يكون ذات وضع قوله بالوصول اليه
اشارة الى جواب دخل مقدر توجيهه ان يقال لا نم ان كل ما هو مقصد
للمتحرك يجب ان يكون موجودا فان البياض مقصد للمتحرك من السواد اليه
وليس بموجود تقرير الجواب ان كل ما هو مقصد للمتحرك بالوصول اليه
لا بتحصيله يكون موجودة والمتحرك من السواد الى البياض مقصده تحصيل
البياض لا الوصول اليه والجهة ليست بجسم لان الجهة ليس بمنقسمة وكل
جسم منقسم وانما قلنا الجهة ليست بمنقسمة لانها لو كانت منقسمة فاذا
وصل المتحرك الى ما يفرض لها اقرب الجزئين من المتحرك فان وقف
فهو الجهة لا ما بعده مما فرضناه جهة جزؤه جهة لا هو وان لم يقف فلا يخ
اما ان يتحرك عن الجهة فكذلك اي ما وصل اليه هو الجهة لا جزء والجهة فاما
ان يتحرك الى الجهة فالجهة ما بعده مما فرضناه جهة لا يكون جهة فان قيل
القسمة غير حاصرة فانه يجوز ان يتحرك في الجهة لا عنها والا اليها اجيب
بان الحركة في الشيء المنقسم اما عن جهة او الى جهة ويعود القسمان الاولان
والشيء الذي وقع فيه الحركة هو المسافة لا الجهة واذا كانت الجهة موجودة
غير مجردة وليست بجسم تكون جسمانية ثم الجهة على قسمين قسم يتبدل بالعرض
مثل اليمين والشمال والقدام والخلف وقسم لا يتبدل وهو ما يكون بالطبع

لان الجهة طرف الامتداد ويمكن ان يفرض في جسم امتدادات غير متناهية صح

وهو فوق وسفل والجهات المتبدلة بالفرض غير متناهية ويكون كل طرف منها جهة والحكم بان الجهات ستة مشهور وليس بحق والمحدد للجهتين بالطبع جسم واحد فان الجهتين بالطبع فوق وسفل لا بد لهما من محدد يعينهما ويحددهما لان الجهة جسمانية غير منقسمة فيكون حدا والحد لا يقوم بنفسه بل بغيره فيكون ذلك الغير يعينه ويحدده ولما كانت الجهة ذات وضع يكون بالضرورة وضعها اي ذلك المحدد ولا يجوز وضعها في خلاء لامتناع وجوده ولا في ملاء متشابه بان يكون بعض حدودها المفروضة فيه جهة وبعضها جهة اخرى مقابلة لها لعدم اولوية بعض تلك الحدود بان يكون جهة وبعضها جهة اخرى مخالفة لها بالطبع فتعين ان يكون وضعه بشيء مختلف خارج عما تشابه وذلك الشيء لا محالة يكون جسما او جسمانيا لوجوب كونه ذا وضع وعلى تقديرين لا بد من الجسم ويجب ان يكون المحدد للجهتين جسما واحدا اذ لو تعدد ولم يحط البعض بالبعض بل هما جسمان متباينان في الوضع يتحدد القرب بهما دون البعد فان كل واحد من الجسمين لا يتحدد به الا القرب منه ولا يتحدد البعد عنه فاذا لا يتحدد الجهتان بكل منهما والمحدد يجب ان يتحدد جهتين معا وان تعدد واحاط احدهما بالاخر يكون لا لوقوع المحاط في التحديد حشوا واقعا في التحديد بالعرض اذ المحيط وحده كان في تحديد الجهتين اذ يتحدد القرب بمحيطه والبعد مركزه الذي هو ابعد حد عن محيطه فتعين ان يكون المحدد للجهتين جسما واحدا فاما ان يتحدد به الجهتان من حيث هو واحد او لا من حيث هو واحد والاول غير ممكن لان الجهتين اللتين بالطبع يجب ان يكونا طرفي امتداد والجسم الواحد من حيث هو واحد ان حددنا يليه بالقرب يمنع ان يتحدد ما يقابله اعني البعد لان البعد عنه ليس بمحدود فثبت ان التحدد انما يكون بجسم واحد لا من حيث هو واحد بل من حيث ان له مركزا ومحيطا فيتحدد جهة القرب اعني فوق بمحيطه وجهة البعد اعني السفل بابعد حد منه وهو المركز وهذان الوجهان يقتضيان جسما محيطا بالكل اما انه هو الفلك التاسع فلا والجسم المحدد للجهات بسيط لانه لو كان مركبا من اجسام مختلفة الطبايع لصح الانحلال عليه فان كل جسم مركب من اجسام مختلفة الطبايع

بعض

صح الخلاء اجزائه التي هي اجسام مختلفة وانتقالها الى احيازها الطبيعية والانحلال بالحركة المستقيمة المتوجهة من جهة الى جهة فالجهة لم لا بد لا شيء يجب كون الجهات متقدمة على اجزاء الجسم المحدد عليه فيكون الجهة لم لا به فلا يكون المحدد محددا هذا خلف واذا كان المحدد بسيطا يكون كريا لما عرفت ومن هذا علم ان محدد الجهات ليس في طباعه ميل مستقيم والا لكان الجهة لم لا به فلا يكون المحدد محددا الثالث الارصاد شاهدة على ان الافلاك والكواكب يتحرك بالحركة اليومية السريعة من المشرق الى المغرب وحركات اخر متفاوتة فلا بد من جسم يحيط بها ويحركها حركتها اليومية وهذا يدل على فلك تاسع ولا يدل على احاطته بجميع الاجسام واما الثمانية الباقية فيدل عليها اختلاف حركات الكواكب وامتناع تحركها بالذات لاستحالة الخرق على الافلاك فتحت الفلك الاعظم فلك الثوابت المتحرك بالحركة البطيئة من المغرب الى المشرق على قطبين ومنطقة غير قطبي الفلك الاعظم ومنطقته ويسمى فلك البروج ثم فلك زحل ثم فلك المشتري ثم فلك المريخ ثم فلك الشمس على راي ثم فلك الزهرة ثم فلك عطارد ثم فلك القمر وهذه السبعة يسمى ممثلات بفلك البروج وهذه هي الافلاك الكلية واما الافلاك الجزئية فكل فلك من الافلاك الكلية التي للكواكب السبعة السيارة غير الشمس يشتمل على فلك تدوير غير محيط بالارض في ثخن الخارج المركز يماس محدبه سطحيه على نقطتين يسمى ابعدهما عن مركز الارض ذروة واقربهما اليه حضيضا وفلك خارج المركز عن مركز الارض محيط بالارض ينفصل عن الممثل يماس محدبها ومقعرها على نقطتين يسمى ابعدهما عن مركز الارض اوجا والاقرب منه حضيضا واما الشمس فانما يكتفى فيها باحد الفلكين اي خارج المركز او التدوير من غير رجحان لاحدهما على الاخر لكن بطليموس راى اثبات الخارج لها اولى وقد اثبتوا لعطارد فلكا اخر ايضا خارج المركز فلعطارد فلكان خارجا المركز يشتمل الممثل على احدهما اشتمال ساير الممثلات على اشالها وهو المسمى بالمدير ويشتمل على المدير الاخرى اشتمال الممثل على اشالها وهو المسمى بالحامل لفلك التدوير واثبتوا للقمر فلكا اخر مشتملا على فلكيه خارج المركز والتدوير ويسمى ذلك الفلك بالمايل ومثل القمر محيط بالمايل ويسمى ممثله

بفلك الجوزهر فيكون جميع الافلاك اربعة وعشرين عشرة منها موافقة المراكز لمركز
الارض وثمانية خارجة المراكز عن مركز الارض وستة افلاك تداوير يتحرك
الفلك الاعلى بالحركة الاولى اليومية السريعة ويحرك ما دونه بحركته ويتحرك الفلك
الثوابت بالحركة الثانية البطيئة ويحرك ما دونه بها ولكل فلك من الافلاك
الباقية حركة خاصة الا الممثلات الستة التي فوق القمر فانها لا تتحرك غير الحركتين
المذكورتين واما الكواكب فسبعة منها سيارة كل في فلك على الترتيب الذي ذكر
ومن السيارة خمس متحيرة وهي غير الشمس والقمر واما الثوابت فغير محصورة
وقد رصد منها الف ونيف وعشرون كوكبا كلها في فلك الثامن وهو فلك
البروج ويمكن ان يكون في افلاك كثيرة والله اعلم ولقائل ان يقول انا سلم استحالة
الخرق فلم لا يجوز ان يكون لكل كوكب نطاق منفصل من ثخن فلكه يشبه حلقة
يكون قطر ثخنه مساويا لقطر الكواكب يتحرك بنفسه فيتحرك الكواكب او
يتحرك النطاق باعتماد الكواكب على ذلك النطاق وح لا يلزم الخرق ولما
ذكرنا ومن اطلع على الهية واعتبر الاصول التي بنوا عليها مسايل
الهية علم ان هذا الاعتراض ساقط فرعان فرعان على وجود
الافلاك التسعة الاول ان الافلاك باسرها شفافة اى لا لون لها لانها
لو كانت ملونة لحجبت الابصار عن روية ما وراها لان شان الملون ان
يحجب الابصار عن روية ما وراءها واللازم ظاهر الفساد فان الكواكب
قد نراها قيل فيه نظر لان الماء والزجاج والبلور لكونها مرئية ملونة
مع انها لا تحجب عن روية ما وراها وان سلم فلا يتمشى في الفلك الثامن
والتاسع لان ما وراء الفلك التاسع ليس شيئا مرئيا استدل به على كونه
شفافا والتاسع وان كان وراء الثامن لكن ليس عليه كوكب استدل به
على كون الثامن شفافا ولقائل ان يمنع كون الماء والزجاج والبلور التي
لا تحجب عن روية ما وراها ملونة وكونها مرئية لا يقتضي كونها ملونة
فان المرئي غير منحصر في الملون فان كل ملون مرئي من غير عكس وله
ان يقول ان الفلك الثامن والتاسع لو كانا ملونين لكانا مرئيين واللازم بط

فالملزوم مثله

فالملزوم مثله والافلاك باسرها لا حارة ولا باردة اذ لو كانت حارة او باردة
لكانت في غاية الحرارة والبرودة فان الطبيعة لما اقتضت شيئا ولم يكن لها عايق
حصل ذلك الشي على اتم ما يكون واذا كانت كذلك استولى الحر والبرد على العالم العناصر
بسبب مجاورتها واللازم بط فالملزوم مثله وهذا الاستدلال ضعيف فان الحرارة
لها انواع متخالفة بالماهية مقولة عليها الحرارة بالتشكيك فيجوز ان يكون طبايع الافلاك
اقتضت نوعا او انواعا لا يكون في غاية الشدة وكذلك البرودة وعلى تقدير ان
يكون الحرارة والبرودة في غاية الشدة لا يلزم استيلاء الحرارة او البرودة على عالم
العناصر لجواز ان لا يكون لها تاثير بالحرارة والبرودة فيما هو ادنى منها والاولى
ان يقال الافلاك باسرها لا حارة ولا باردة ولا موصوفة باحدى اليهما والا لكان
فيها ميل صاعدا وهابط فيكون قابلة للحركة المستقيمة وليس كذلك لما سنبين والافلاك
باسرها لا خفيفة ولا ثقيلة لا مطلقة ولا مضافة والا لكان لها ميل عن المركز او
الى المركز وانه ممتنع على الافلاك لانه مستلزم لجواز الحركة المستقيمة وقد تقدم
استحالتها والافلاك باسرها لا رطبة ولا يابسة والا لكانت قابلة بسهولة التشكل
والالتصاق وعسرها فيكون قابلة للحركة المستقيمة لان سهولة التشكل والاتصال
وعسرها لا يتم الا بالحركة المستقيمة لانها يستلزم قبول الخرق والالتيام والاتصال
والانفصال المستلزم للحركة المستقيمة والافلاك باسرها غير قابلة للحركة الكمية
كالتخلخل والتكاثف ولا النمو والذبول لانه لو زاد محدب الفلك الاعظم
لزم ان يكون فوقه خلاء وهو مح ومقعره مثل محدبه في الطبيعة النوعية فيستحيل
على مقعره ما استحال على محدبه واذا لم يكن تغير مقعره بالزيادة والنقصان
امتنع تغير محدب المحاط بالزيادة والنقصان والا لزم التداخل على تقدير
الزيادة والخلاء على تقدير النقصان وكذا امتنع تغير مقعر المحاط بالزيادة
والنقصان لان مقعره مثل محدبه في تمام الماهية وفيه احتمال الفساد والخطاء
لان امتناع ازدياد محدب الفلك المحيط بجميع الاجسام لا لذاته بل لعدم الحيز
الذي هو شرط ازدياد الجسم ولا يلزم من ذلك اشتراك المقعر له في الامتناع لان
الشرط الذي هو الحيز متحقق ودفع هذا الاحتمال بان التغير في المقعر بالزيادة

والنقصان يستلزم التداخل او الخلاء وهما محالان ليس بمستقيم فانه يجوز الزيادة
والنقصان بالتخلخل والتكاثف فلا يلزم التداخل ولا الخلاء والاولى ان يقال ليست
بقابلة للحركة الكمية المستلزمة للحركة المستقيمة   الثاني انها متحركة   الفرع
الثاني ان الافلاك متحركة لان الاجزاء المفترضة في الافلاك متماثلة لان الطبايع
التي للاجزاء المفروضة متحدة لان الافلاك بسايط فلا يقتضي امورا مختلفة
فيصح لكل واحد من الوضع والموضع ما حصل للاخر فلا يكون شي من الوضع   الموضوع
والموضع واجبا من طبايع الاجزاء المفترضة فالنقلة عنها جايزة وتلك النقلة
لا يتصور الا بالميل لان الحركة بدون الميل ممتنع فيجوز ان يكون في طباعها ميل
ولما لم يكن عليها سوى الحركة المستديرة لم يكن في طباعها الا الميل المستدير
فوجب ان يكون في الافلاك مبدا ميل مستدير بالفعل لان المبدا للميل
الطباعي من مقومات الافلاك ويمتنع ان يكون المقوم للجسم بالقوة عند حصول
الجسم بالفعل ووجود مبدا الميل المستدير في الجسم البسيط دال على انه
يمتنع ان يصدر عنه عايق عن ذلك الميل بحسب الطبع والعايق الخارجي
ايضا ممتنع اذ لا عايق على الحركة المستديرة من خارج الا ذو ميل مستقيم
او ذو ميل مركب يمتنع عند وجود الاجرام السماوية ووجود مبدا الميل
بالفعل وعدم العايق يدلان على وجود الميل بالفعل ففيها ميل مستدير بالفعل
بحسب الطبع فهي متحركة بالاستدارة وايضا لو بقي كل جزء من اجزاء الفلك على وضع
معين وفي حيز معين من اجزاء حيز الفلك مع جواز وضع اخر وحيز اخر غيره لزم
الترجيح بلا مرجح لان الاجزاء المفترضة متماثلة في تمام الحقيقة واللازم بط فلا يبقى
كل جزء من اجزاء الفلك على وضع معين وفي حيز معين فيتحرك بالحركة المستديرة فان
المصنف هذان الوجهان دالان على ان الافلاك متحركة بالاستدارة منقوضان بالعناصر
لان الاجزاء المفترضة في العناصر متماثلة والعناصر غير متحركة بالاستدارة وللقايل
ان يقول العناصر فيها مبدا ميل مستقيم بالطبع فيمتنع ان يكون فيها مبدا ميل مستدير
لامتناع ان يكون للبسيط في طباعه مبدا ميل مستقيم يكون في طباعه ما يعوقه عن ذلك
بخلاف الافلاك فان الحركة المستقيمة فيها ممتنعة فلم يكن في طباعها ما يمنع الميل المستدير

قال واما

اقول اما الكواكب م

قال واما الكواكب فهي اجسام بسيطة شفافة كروية مركوزة في الافلاك
مضيئة بالذات الا القمر فانه مستفيد الضوء من الشمس ويشهد له تفاوت نوره
بحسب قربه من الشمس وبعده عنها لا انتقال فلعل القمر كرة يضيء احد وجهيها
ويظلم الوجه الاخر ويتحرك على مركزه حركة تساوي حركة فلك القمر بحيث يكون
عند الاجتماع وجهه المضيء بتمامه الى الشمس والمظلم بتمامه الينا فاذا تحرك فلك
القمر تحرك هذه الكرة ايضا حركة تساوي حركة الفلك القمر فظهر لنا طرف
من الوجه المضيء ويزول بحذائه لقدر مقابلة المظلم من الطرف الاخر عنا
ففي كل يوم يزداد ظهور الوجه المضيء حتى يتم حركة الفلك نصف دورة فيتم ايضا
حركة تلك الكرة نصف دورة وذلك عند الاستقبال فيظهر الوجه المضيء
بتمامه لنا فنراه بدرا واذا احتمل هذا لم يحصل الجزم بان نور القمر مستفاد
من الشمس لا انا نقول الخسوف يكذب هذا الاحتمال لان الخسوف انما هو
عند الاستقبال وعند الاستقبال وجه المضيء بتمامه الينا فحيلولة الارض
بينه وبين الشمس لا يقتضي المخالفة   واما العناصر   واما العناصر
فاربعة النار والهواء والارض والماء وذلك لانه اما ان يتحرك عن المركز او الى المركز
والاول اما ان يطلب مقعر فلك القمر اولا والاول هو النار والثاني هو الهواء
والثاني اي الذي يتحرك الى المركز اما ان يطلب المركز اولا والاول هو الارض والثاني
هو الماء والنار خفيف مطلق حار يابس محدب ماس لمقعر فلك القمر اما انه خفيف
مطلق فلانه يطلب بالطبع ان يكون فوق العناصر واما حرارة النار فظاهر محسوسة
فان النار التي عندنا مخالط بما يتكيف بالبرودة ومع هذا حرارتها محسوسة فالنار
الصرفة بالطريق الاولى واما يبوستها فالذي يدل عليها انها مفنية للرطوبة عن
عن مادة الجسم المجاور لها وفيه نظر اذ يجوز ان يكون افناء الرطوبة للتلطيف والتصعيد
لا لانها يابسة في نفسها وقيل انها رطبة لانها سهلة القبول للتشكل وسهلة
الترك له وفيه نظر لان التي يكون كذلك هي النار التي عندنا فجاز ان يكون ذلك بسبب
مخالطة اجزاء هوائية لها ويحتمل ان يكون النار البسيطة فيها يبس لا اذا قيل الهواء   يتبين اذا نسبت الى الهواء م
واستدل الشيخ الرئيس في الاشارات على يبوسة النار بالصاعقة فان النار اذا

وبفارقتها سخونتها تكون منها اجسام صلبة اي ارضية يقذفها السحاب المتصاعد المتصاعدة فتولد الاجسام الصلبة من النار بعد خمودها ومفارقة سخونتها عنها يدل على انها يابسة وهذا انما يستقيم لو تولد الصاعقة اعني الاجسام الصلبة الارضية التي يقذفها السحاب من النار لكن فيه نظر فان الشيخ قال في بعض اقواله ان الصاعقة متولدة من الادخنة والابخرة المتصاعدة من الارض المحتبسة في السحاب والنار شفافة لانها لم تكن ساترة لما وراءها من الكواكب وايضا النار عندنا كلما كانت اقوى كانت تلونها اقل وكذلك اصول الشعل وحيث ان النار قوية لا يقع لها ظل ومكانها الطبيعي ان يكون فوق الهواء بان يكون شاملا للهواء شمولا لمقعر فلك القمر والهواء خفيف مضاف اي بنحو جهة الفوق ولا ينتهي الى مقعر فلك القمر حار رطب اما حرارته فبالنسبة الى الماء واما بالنسبة الى النار فلا يكون شديد الحرارة والذي يدل على حرارة الهواء بالنسبة الى الماء ان الماء يتشبه به ويصير بخارا اذا سخن ولطف ولو لم يكن اسخن من الماء لم يكن اخف والطف منه والهواء المجاور لابداننا انما يحس ببرودته لانه ممتزج بالابخرة التي اختلطت به من الماء واما رطوبة الهواء وهو انه ذو كيفية يقبل بسببها الشكل وتركه بسهولة فظاهر وهو شمول لمقعر النار شامل للماء والارض والارض ثقيل مطلق اي بنحو نحو المركز بحيث يكون مركزها منطبقا على مركز العالم باردة يابسة اما يبوستها فظاهر واما برودتها فلانها لو خليت وطباعها ولم يسخن بسبب غريب ظهر عنها برد محسوس ومكانها الوسط بحيث ينطبق مركزها على مركز العالم والماء ثقيل مضاف اي بنحو نحو المركز ولا ينتهي اليه بارد رطب وهو ظاهر والماء يحيط بثلثة ارباع الارض وكان حقه ان يحيط بالارض الا انه لما حصل في بعض جوانب الارض تلال ووهاد بسبب الاوضاع والاتصالات الفلكية سال الماء الى الاغوار وانكشفت المواضع المرتفعة فصار الماء والارض بمنزلة كرة واحدة وذلك حكمة من الله تعالى ورحمة منه تعالى ليكون منشأ للنبات ومسكنا للحيوانات

كانت مع

في ان الف

ثم العناصر باسرها كائنة وفاسدة ينقلب كل منها الى الاخر بان يخلع صورة ويلبس اخرى وهو الكون والفساد والانقلاب الى الملاصق بلا وسط كالانقلاب الماء الى الارض فان بعض مياه العيون يتحجر حجرا وكانقلاب الارض الى الماء فان الحجر يجعله اصحاب الحيل اي طلاب الاكسير ماء وكذا بان يصير الحجر املاحا اولا اما بالاحراق او بالسحق ثم يذاب بالماء وكانقلاب الهواء ماء فان الهواء الملاصق للاناء يصير قطرا فان الطاس المكبوب على الجمد يركبه ندى في كل لحظة حدث مرة بعد اخرى ولا يكون ذلك بالرشح فان الماء لا تصعد بطبعه ولانه لو كان بالرشح لكان من الماء الحار اولى لانه اقبل للرشح والصعود ولا يكون ذلك القطر في الهواء فنزل الى الطاس لان الهواء المطبق بالطاس لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة من الماء وخصوصا في الصيف لان الاجزاء المائية في الصيف لو كانت باقية في الهواء لتصاعدت جدا لفرط الحرارة ولا يبقى مجاورة للاناء ولو كانت الاجزاء المائية باقية في الهواء للزم اما فناء تلك الاجزاء اذا تواتر حدوث الندى بعد تنحيته من الاناء مرة بعد اخرى فينقطع كون الاناء على حالته الاولى واما تناقصها فيكون حدوثه كل مرة انقص مما كان قبلها واما تراخي ازمنة حدوثها فيكون بين كل حد وثني زمان اطول مما بين حدوثين قبلها لتباعدها عن الاناء وهذا كله على خلاف الواقع كيف لو اقتضى برودة الاناء فساد الهواء المحيط بالاناء لزم ان يصير الهواء المحيط بذلك الماء ماء بسبب برودة الماء وكذا الهواء المحيط بذلك الى ان يجري الماء جريانا متصلا والمشاهدة تكذبه فلم يصر الهواء كله بل حصل الندى الذي يركبه الاناء من اجزاء مائية اجيب بان جرم الاناء لصلابته تعسر تكيفه بالكيفية الغريبة وعند التكيف بها يشتد تكيفه بها ويحفظها بطيئا ولذلك ربما يوجد الاواني الرصاصية المشتملة على المايعات الحارة اسخن من هذه المايعات فالاناء المذكور لشدة برودته يفسد الهواء المحيط به والماء لسرعة تكيفه بالكيفية الغريبة يحيل الهواء المحيط به ظاهرا عن برودته الشديدة سريعا فلا يفسد الهواء ما دام سطح الاناء مارا اما اذا نحي واتصل

تخيته
دوركه

نفاذه

بشدة برودة

عند

الهواء بالسخن الى انساده وكانقلاب الماء الهواء فان الماء المغلى يتحلل منه الا بخرة
بحيث يتلطف بالكلية وكانقلاب النار هواء كالشعلة يصير هواء فان النار
المنفصلة عن الشعلة لو بقيت لاحرقت ما يقابلها على بعض الجوانب فاذا
انقلبت هواء وكانقلاب الهواء نارا بالنفخ القوي فانه عند الحاح النفخ القوي
على الكير وسد الطرق التي تدخل فيها الهواء الجديد انقلبت الهواء في الكير
نارا يشاهد ذلك من يباشر ولا يبقى الانقلاب بغير وسط يعلم امكان
الانقلاب بوسط او بوسطين فهذه الانقلابات دالة على ان الهيولى
مشتركة. واما المركبات فانها تخلق من امتزاج هذه الاربعة المركبات
الارض والماء والهواء والنار بامزجة مختلفة معدة لخلق مختلفة كما سنذكره
وهي المعادن والنبات والحيوان والدليل على ان المركبات مخلوقة من امتزاج
هذه الاربعة الاستقراء والمزاج هو المعد لحصول صورة المركبات
من المعادن والنبات والحيوان بيان ذلك ان المركبات ثلثة ذو صورة
لا نفس لها ويسمى معدنيا وذو صورة له نفس غاذية ونامية ومولدة
للمثل لا حس ولا حركة ارادية لها ويسمى نباتا وذو صورة له نفس غاذية
ونامية ومولدة للمثل وحساسة متحركة بالارادة ويسمى حيوانا وجميع هذه
الصور كمالات اولى فان الكمال ولا ينقسم الى منوع هو صورة كالانسانية
هو اوله شيء يحل في المادة والى غير منوع هو عرض كالضحك وهو كمال ثان
يعرض للنوع بعد الكمال الاول فهذه الصور كمالات مختلفة الاثار يصدر
من الحيوان ما لا يصدر من النبات ومن النبات ما لا يصدر من المعدن من غير
عكس وكل واحد من هذه الثلث جنس لانواع لا تنحصر بعضها فوق بعض
وكذلك يشتمل كل نوع على اصناف فكل صنف على اشخاص لا حصر لها بحيث
لا يتشابه اثنان من الانواع ولا من الاصناف ولا من الاشخاص وليس هذا
الاختلاف بسبب الهيولى ولا بسبب الجسمية فانهما مشتركة كان ولا بسبب
المبدا المفارق فانه احدي الذات متساوي النسبة الى جميع الماديات فهو
اذا بسبب امور مختلفة والامور المختلفة في الهيولى هي الصور الاربع.

النوعية

النوعية التي للعناصر التي هي مواد المركبات والاختلاف ليس بسبب هذه
الصور نفسها لان الاختلاف الذي يكون بسببها لا يزيد على اربعة فهو اذن
بحسب احوالها في التركيب وفيما يعرض بعد التركيب من الامزجة فان التركيب
يختلف باختلاف مقادير هذه العناصر والامزجة يختلف باختلاف التركيب
ولما كان امكان انقسام العناصر غير متناه كان امكان التركيب غير متناه
فكان امكان الامزجة غير متناه وتلك الاختلافات الواقعة في الامزجة
هي اسباب معدة لخلق متخالفة وهي المعادن والنبات والحيوان واجناسها
وانواعها واصنافها واشخاصها والمزاج هي الكيفية المتشابهة المتوسطة الحاصلة
من تفاعل البسايط بعضها في بعض بان يتصغر اجزاؤها فيختلط فيستحيل
في كيفياتها المتضادة المنبعثة عن قواها بان يفعل كل بكيفيته في مادة الاخرى
بحيث يكسر سورة كل منها سورة الاخر فيستحيل في كيفياتها فيحدث منها كيفية
متشابهة في الكل متوسطة توسطا ما ولم يفسد صورها البسايط والعناصر
اذا امتزجت وتفاعلت فلا يمكن ان يفعل كل واحد منها في الاخر من حيث
ينفعل عنه لانه فعل كل منها ان كان مع انفعاله لزم ان يكون الشيء الواحد
بالنسبة الى الاخر غالبا ومغلوبا معا وان كان فعله في الاخر متقدما على انفعاله
عنه يلزم ان يصير الاخير المغلوب غالبا عليه وان كان بعد انفعاله عنه يلزم
ان يكون غالبا بعد ما كان مغلوبا فاذا لا بد وان يكون فعل كل منها في الاخر
من جهة غير جهة انفعاله ولا يجوز ان يكون من حيث المادة فاعلا لان
المادة من حيث هي مادة قابلة والقابل من حيث هو قابل لا يكون فاعلا
ولا يجوز ان يكون الفاعل هو الصورة والكيفية هي المنكسرة لان الصورة
انما تنكسر بواسطة الكيفية فيلزم ان يكون الكاسر منكسرا والمنكسر كاسرا
والشيء في حالة واحدة غالبا ومغلوبا كاسرا ومنكسرا الا ان مجموع الصورة
والكيفية يكون كاسرا والمجموع ايضا يكون منكسرا والحق ان الفاعل
هو الكيفية والمنفعل المادة ولذلك يحصل الكيفية المتوسطة بين الحار
والبارد اذا امتزجا من غير حصول صورتين فيها ولا يلزم الحار وقوله

المتشابهة اي تكون تلك الكيفية متشابهة في جميع اجزاء تلك العناصر وقوله
المتوسطة اى الكيفية المتشابهة متوسطة بين كيفيات البسايط
الرابع في حدوثها   المبحث الرابع في بيان حدوث الاجسام اختلف
اهل العلم في حدوث الاجسام والوجوه المحتملة بحسب الغرض اربعة لانه
اما ان يكون محدث الذات والصفات او قديم الذات والصفات او قديم
الذات ومحدث الصفات ~~قديم الذات~~ او محدث الذات قديم الصفات
وهذا الاحتمال الرابع مما لم يقل به عاقل واما الاحتمالات الثلث فقد قال
بكل منها قوم اما الاول فقد قال به المسلمون والنصارى والمجوس واليهود
فانهم قالوا الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها واما الثاني فهو قول
ارسطاطاليس وثاوفرسطس وثامسطيوس وبرقلس ومن المتاخرين ‎وثا م
ابي نصر الفارابي وابي علي ابن سينا فانهم قالوا الافلاك قديمة بذواتها
وصفاتها المعينة كالمقدار والشكل وما يجري مجراها من الامور القارة
اللازمة سوى الحركات والاوضاع فان كل واحد منها حادث ومسبوق ‎الجزوية م
باخر لا الى اول والعناصر قديمة بموادها بحسب شخصها وصورها الجسمية
قديمة بنوعها وصورها النوعية قديمة بجنسها اى كان قبل كل صورة ‎صورة م
اخرى لا الى اول لها واما الثالث فهو قول الفلاسفة الذين كانوا قبل
ارسطاطاليس وثاليس وانكساغورس وفيثاغورس وبقراط
وقول جميع الثنوية كالمانوية والديصانية والمرقونية والماهانية
فانهم قالوا الاجسام كلها قديمة بذواتها محدثة بصورها الجسمية والنوعية
وصفاتها ثم هولاء اختلفوا في تلك الذوات فافترقوا فرقتين الاولى
زعموا ان تلك المادة جسم ثم زعم ثاليس انه الماء لانه قابل لكل الصور
ثم حصل الارض منها بالتكثيف والانجماد والنار والهواء بالتلطف
فان الماء اذا لطف صار هواء وتكونت النار من صفوة الهواء ‎الماء
والسماء تكونت من دخان النار ويقال ان ثاليس اخذه من التورية
لانه جاء في السفر الاول منها ان الله تع خلق جوهرا فنظر اليه بنظر الهيبة

فذابت

فذابت اجزاؤه فصارت ماء ثم ارتفع منها بخار كالدخان فخلق منه السموات
وظهر على وجه الماء زبد فخلق منه الارض ثم ارساها بالجبال نقله
صاحب الملل والنحل عن ثاليس الملطي انه قال ان المبداء الاول ابدع
العنصر الذي فيه صور الموجودات والمعدومات كلها فانبعث من كل صورة
موجود في العالم على المثال الذي في العنصر الاول فمحل الصور ومنبع الموجودات
هو ذات العنصر وما من موجود في العالم العقلي والعالم الحسي الا وله
في العنصر صورة ومثال عنه قال ويتصور العامة ان صور المعدومات ‎ذات م
في ذات المبداء الاول لا بل هي في مبدعه وهو تع بوحدانيته ان يوصف
بما يوصف به مبدعه ثم قال ومن العجب انه نقل عنه ان المبدع الاول ‎المبداء الاول
هو الماء منه ابدع الجواهر كلها من السماء والارض وما بينهما فذكر ان
من جموده تكونت الارض ومن انحلاله تكونت الهواء ومن صفوة الهواء
تكونت النار ومن الدخان والابخرة تكونت السماء ومن اشتعال الحاصل
من الاثير تكونت الكواكب فدارت حول المركز دوران المسبب على سببه ‎من الابخرة ‎الاثير م
بالشوق الحاصل فيها اليه ثم قال وكان ثاليس الملطي انما تلقى مذهبه
من المشكاة النبوية يعني ما نقل عن التورية وقال اخرون كان
الاصل ارضا فحصل الباقي من الارض بالتلطيف وزعم انكسيماس انه
الهواء ويكون من لطافة النار ومن كثافة الارض والماء وزعم فليطس
انه النار وتكون الاشياء عنها بالتكاثف والسماء من الدخان وقال
اخرون انه البخار وتكون الهواء والنار عنه بالتلطيف والماء والارض
بالتكثيف وعن انكساغورس انه الخليط الذي لا نهاية له وهو اجسام غير
متناهية وفيه من كل جنس اجزاء صغار مثلا فيه اجزاء على طبيعة الخبز واجزاء
على طبيعة اللحم وتلك الاجزاء متفرقة متحركة فمهما اجتمع من تلك الاجزاء
الجسم اجزاء كثيرة متماثلة التامت وصارت جسما وهذا القايل بنى على هذا
المذهب انكار المزاج والاستحالة وقال بالكمون والبروز وزعم بعض
هولاء ان ذلك الخليط كان ساكنا في الازل ثم ان الله تع حركه فتكون منه هذا

العالم وزعم ديمقراطيس ان اصل العالم اجزاء كثيرة كرية الشكل قابلة للقسمة
الوهمية دون الانفكاكية متحركة لذواتها حركات دائمة ثم اتفق في تلك الاجزاء
ان تصادمت على وجه خاص فحصل من تصادمها على ذلك الوجه هذا العالم
على هذا الشكل فحدث السموات والعناصر ثم حدث من الحركات السماوية
امتزاجات هذه العناصر ومنها هذه المركبات وزعمت الثنوية ان اصل
العالم النور والظلمة الفرقة الثانية الذين قالوا اصل العالم ليس
بجسم هم فريقان الفرقة الاولى الحرنانية وهم الذين اثبتوا القدماء
الخمسة الباري والنفس والهيولى والدهر والخلاء فقالوا الباري تع
تام العلم والحكمة لا يعرض له سهو ولا غفلة ويفيض عنه العقل كفيض
النور عن القرص وهو تع يعلم الاشياء علما تاما واما النفس فانه يفيض
عنه الحيوة فيض النور عن الشمس لكنها جاهلة لا يعلم الاشياء ما لم يمارسها
وكان الباري تع عالما بان النفس تميل الى التعلق بالهيولى وتعشقها و
ويطلب اللذة الجسمية وتكره مفارقة الاجسام وتنسى نفسها ولما كان
من شأن الباري تع الحكمة التامة عمد الى الهيولى بعد تعلق النفس بها
فركبها ضروبا من التراكيب مثل السموات والعناصر وركب اجسام الحيوانات
على الوجه الاكمل والذي بقي فيها من الفساد فذلك لانه لا يمكن ازالته ثم انه تع
افاض على النفس عقلا وادراكا وصار ذلك سببا لتذكرها عالمها وسببا
لعلمها بانها ما دامت في العالم الهيولاني لا ينفك عن الالام واذا عرفت
النفس ذلك وعرفت ان لها في عالمها اللذات الخالية عن الالام اشتاقت
الى ذلك لعلمها العالم وعرجت بعد المفارقة وبقيت هناك ابد الآباد في نهاية
البهجة والسعادة الفرقة الثانية فيثاغورس وهم الذين قالوا المبادي
هي الاعداد المتولدة عن الوحدات قالوا لان قوام المركبات بالبسائط وهي
امور كل واحد منها في نفسه واحد ثم تلك الاحاد اما ان يكون لها ماهيات وراء
كونها وحدات اولا يكون فان كان الاول كانت مركبة لان هناك تلك الماهية
مع تلك الوحدة وكلامنا ليس في المركبات بل في مباديها وان كان الثاني كان

مجرد وحدات وهي لا بد وان يكون مستقلة بانفسها والا لكانت مفتقرة الى الغير
فيكون ذلك الغير اقدم منها وكلامنا في المبادي المطلقة هذا خلف فاذن الوحدات
امور قائمة بانفسها فان عرض الوضع للوحدات صارت نقطة فان اجتمعت
نقطتان حصل الخط وان اجتمع الخطان حصل السطح وان اجتمع سطحان حصل
الجسم فظهر ان مبادي الاجسام الوحدات وتوقف جالينوس في الكل
قال الناظر وجوه لما فرغ من تقرير المذاهب شرع في اقامة الحجة على ان الاجسام
محدثة بذواتها وصفاتها وذكر وجوها ثلثة الاول هو الذي اورده الامام
في تصانيفه وتقريره ان الاجسام محدثة لانها لو كانت في الازل لكانت ساكنة
والتالي بط فالملزوم مثله بيان الملازمة انها لو لم تكن ساكنة في الازل
لكانت متحركة ضرورة انحصار الجسم في انه متحرك او ساكن وذلك لانه ان الجسم ان
كان مستقرا في مكان واحد اكثر من آن واحد فهو الساكن وان لم يستقر
كذلك فهو المتحرك فاذا لم يكن الاجسام ساكنة في الازل لكانت متحركة في الازل
لكن يمتنع ان يكون متحركة في الازل اذ الحركة يقتضي المسبوقية بالغير المنافية
للازل لان ماهية الحركة حصول امر بعد فناء غيره وحصول امر بعد فناء
غيره يقتضي المسبوقية بالغير فماهية الحركة يقتضي المسبوقية بالغير والازل
ماهيته يقتضي اللامسبوقية بالغير فبين المسبوقية بالغير التي هي لازم
الحركة واللامسبوقية بالغير التي هي لازم الازل منافاة ومنافاة اللازمين
مستلزم لمنافاة الملزومين فبين الحركة والازل منافاة فيمتنع ان يكون
الاجسام متحركة في الازل لامتناع الجمع بين المنافيين واذا امتنع ان يكون
الاجسام متحركة في الازل تعين ان يكون ساكنة في الازل لضرورة الحصر
اما بيان بطلان اللازم فان الاجسام لو كانت ساكنة في الازل لم يتحرك ابدا
واللازم ظاهر الفساد لانا نشاهد الحركة في الاجسام الفلكيات والعنصريات
ولا جسم الا هذين عند الخصم ومن اراد تعميم الدلالة فلا بد من بيان تماثل
الاجسام واما الملازمة فلان الساكن في الازل ان كان سكونه في الازل
لذاته امتنع انفكاكه فلا يتحرك ابدا وان لم يكن سكونه لذاته يكون لغيره

فذلك الغير الذي يكون علة للسكون لابد وان يكون موجبا فان والا اى وان لم يكن
ذلك الغير موجبا لكان مختارا بالضرورة لا جايز ان يكون مختارا لانه لو كان
مختارا لم يكن فعله قديما لان فعل المختار محدث لامتناع ايجاد الموجود والمحدث
لا يكون قديما فثبت ان يكون الاجسام فى الازل اذا لم يكن لذاتها لكان الموجب
ولا بد ان يكون الموجب واجبا او منتهيا الى الواجب لانه لو لم يكن الموجب واجبا
او منتهيا الى الواجب يلزم التسلسل او الدور وهما محالان فتعين ان يكون واجبا
او منتهيا الى الواجب وح يلزم دوام السكون بدوام موجبه الذى هو الواجب
او ما هو منته الى الواجب فلا يزال السكون ابدا فالاجسام لو كانت ساكنة
فى الازل لم يتحرك ابدا واللازم بط فالملزوم مثله ولما ثبت امتناع كون الجسم
متحركا او ساكنا فى الازل ثبت ان الجسم يمتنع ان يكون فى الازل قيل لو امتنع
وجود الجسم فى الازل لامتنع وجوده مطلقا لاستحالة انقلاب الممتنع لذاته
ممكنا لان ما بالذات يستحيل زواله والا لجاز ان يصير الممتنع لذاته والممكن واجبا
لذاته واجبا او ممتنعا وتجويز ذلك يفضى الى انسداد باب اثبات الصانع
لكن لا يمتنع وجود الجسم مطلقا فلم يمتنع وجود الجسم فى الازل قلنا الممتنع ازلا
ليس الممتنع لذاته بل الممتنع ازلا لامر هو غير ذاته كالحادث اليومى فانه الممتنع لامر
ممتنع فى الازل ولا يكون ممتنعا لذاته فلا يلزم من امتناع وجود الجسم فى الازل
امتناعه مطلقا فان قيل لا نم ان الجسم لو لم يكن متحركا فى الازل لكان ساكنا
فى الازل فان الجسم المحدد فى الجهات لا مكان له فلا يكون متحركا ولا ساكنا
بيان ذلك ان الحركة هو انتقال من مكان الى مكان والسكون هو الاستقرار
فى المكان الواحد فالحركة والسكون فرع الحصول فى المكان فيستحيل وصف
المحدد للجهات بكونه متحركا وبكونه ساكنا قلنا لا نم وجود المحدد للجهات
ولئن سلم وجوده فلا نم انه لا مكان له فانه هو البعد الموهوم الذى مر ذكره المكان
وللمحدد مكان بهذا المعنى ولئن سلم ان المحدد لا مكان له فلا شك انه ذو
وضع ومماسة لما فى جوفه فلا يخ اما ان يبقى الوضع والمماسة المعينان
له او لم يبقيا فان بقى الوضع والمماسة المعينان له فهو ساكن والا اى وان

لم يبق الوضع والمماسة المعينان له فهو متحرك فانا نعنى بالسكون بقاء الوضع
والمماسة المعينين له وبالحركة ان لا يبقى الوضع والمماسة المعينان له
وعلى هذا لا يتوقف كون المحدد ساكنا او متحركا على حصوله فى مكان قيل لا نم
انه يمتنع ان يكون الجسم فى الازل متحركا قولكم الحركة يقتضى المسبوقية بالغير
المنافية للازل قلنا الازل ينافى حركة معينة ولا ينافى حركات لا اول
لها قال المص ان ماهية الحركة من حيث هى منافية للازل لان الحركة ماهيتها
بحسب نوعها مركبة من امر ينقضى ومن امر حصل فاذا ماهيتها متعلقة بالمسبوق
بالغير وماهية الازل منافية لهذا المعنى فالجمع بينهما محال وللقايل ان يقول
ينبغى ان يبين ماهية الازل حتى يتبين كونه منافيا للحركة وقد فسر بعض
المتكلمين الازل بنفى الاولية وفسر بعضهم باستمرار وجود فى ازمنة
مقدرة غير متناهية فى جانب الماضى ولا شك ان كل واحدة من الحركات
لا يكون ازلية على اى تفسير يفسر به الازل اما نوع الحركة فلا يكون
منافية للازل قوله ماهية الحركة بحسب نوعها مركبة من امر ينقضى ومن امر
حصل قلنا لا نم ان ماهية الحركة مركبة من امر ينقضى ومن امر حصل فان نوع
الحركة باق مع الامر الذى ينقضى والامر الذى حصل فلو كان الحركة بحسب
النوع مركبة من امر ينقضى ومن امر حصل لم يتحقق الحركة مع الامر المنقضى بل ومع
مع الامر الحاصل فماهية الحركة يمكن ان يوصف بالدوام واشخاصها لا يمكن
فالتركيب من امر ينقضى ومن امر حصل يرجع الى اشخاصها لا الى نوعها فاذا
نوعيتها لا تنافى الازلية قيل لا نم ان الجسم لو كان ساكنا فى الازل لم يتحرك
اصلا قوله لان سكونه ان كان لذاته امتنع انفكاكه وان كان للغير لابد وان
يكون موجبا او منتهيا الى الواجب فيلزم دوام السكون بدوامه قلنا لم لا يجوز
ان يكون السكون مشروطا بعدم حادث فيزول السكون بحدوث الحادث
قلنا فينافى حدوث الحادث وجود السكون لان نقيض الشرط مناف لوجود
المشروط فيتوقف حدوث الحادث على عدم السكون وعدم السكون موقوف
على وجود الحادث فيلزم الدور قيل لا نم ان الازلى لا ينعدم فان القدره

على ايجاد معين قديمة وينقطع بوجود ذلك المعين فان الله تع قادر على ايجاد العالم فبعد ان وجدها ما بقيت تلك القادرية لان ايجاد الموجود فقد عدم ذلك التعلق الازلي فانتقض ما ذكر من الدليل على ان السكون اذا كان ازليا لا يعدم قلنا الموجود في الازل القدرة وهي باقية ازلا وابدا والمنقطع تعلق القدرة وتعلقها ليس امرا وجوديا الثاني الاجسام ممكنة

الوجه الثاني من الوجوه الدالة على ان الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها هو ان الاجسام ممكنة لوجهين احدهما ان الاجسام مركبة وكل مركب ممكن اما الصغرى فلانها مركبة اما من الهيولى والصورة واما من الجواهر الفردة واما الكبرى فلان كل مركب مفتقر الى اجزائه التي هي غيره وكل مفتقر الى الغير ممكن وثانيهما ان الاجسام متعددة لان كل جسم يوجد جسم اخر من نوعه كالعنصريات او من جنسه كالفلكيات وكل متعدد ممكن لان تعدد الجسم يستلزم اختلافها ولا يكون اختلافها لذاتها بل يكون اختلافها بعلل اخرى غير ذاتها فيكون ممكنة فيثبت ان الاجسام ممكنة وكل ممكن له سبب فالاجسام لها سبب وذلك السبب لا يكون موجبا لان سبب الاجسام لو كان موجبا لزم دوام جميع ما يصدر عنه بوسط او بغير وسط بسبب دوام ذاته وهو ظ اما انه لو كان موجبا لزم دوام جميع ما يصدر عنه بوسط او بغير وسط فلان ذلك السبب الموجب اما حادث او قديم فان كان حادثا يلزم حدوث الاجسام وهو المط وان كان قديما يلزم من دوامه دوام معلوله الذي هو بلا وسط ومن دوام معلوله الذي هو بوسط وهلم جرا لوجوب دوام المعلول بدوام علته واما انه ظ فلان كثيرا من الموجودات حادث غير دائم فثبت ان سبب الاجسام لا يكون موجبا فتعين ان يكون سبب الاجسام مختارا وكل ما له سبب مختار فهو حادث لما عرفت ان فعل المختار يمتنع ان يكون قديما لا يقال لم لا يجوز ان يكون السبب الموجب بوجد جسما متحركا على سبيل الدوام ويكون تحركه شرطا لهذه الحوادث والتغيرات فلا يلزم دوام جميع ما يصدر عنه بوسط فان بعض ما يصدر عنه بوسط

يكون حادثا غير دائم بدوامه لان شرط وجوده الحركة المقتضية المتجددة التي لا دوام لها لانا نقول وجود هذه الحوادث ان توقف على وجود حركة اخرى وتلك الحركة على وجود حركة اخرى هلم جرا الى غير النهاية لزم اجتماع الحركات التي كانت لا نهاية لها المرتبة وضعا وطبعا في الوجود وهو محال وان توقف وجود هذه الحوادث على عدم حركة بعد وجودها كان الموجب مع عدم تلك الحركة علة تامة مستمرة لوجودها دوام هذا الحادث فيلزم من دوام الموجب مع عدم تلك الحركة بعد وجودها دوام هذا الحادث ولقايل ان يقول تحرك الجسم دايما يقتضي تلاحق اشخاص الحركة متعاقبة لا اول لها وكل سابق بعد اللاحق ولا يلزم اجتماع الحركات في الوجود معا بل يقتضي وجود الحركات المتعاقبة على سبيل التعاقب وتلك الحركات المتعاقبة علل معدة لوجود الحوادث والعلل المعدة قد لا يتوقف بقاء المعلول عليها فيبقى بعض الحوادث بعد عدم معده وبعضها يتوقف بقاؤها على معده فينتفي بانتفاء معده الثالث الاجسام الوجه الثالث من الوجوه الدالة على ان الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها هو الحجة التي اعتمد عليها جمهور المتكلمين وصورتها ان كل جسم لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وهي مشتملة على اربع دعاو وهي اثبات الحوادث وامتناع خلو الاجسام عنها ووجوب سبق العدم على مجموعها ووجوب سبق العدم على ما يمتنع ان ينفك عما يجب ان يسبق عليه العدم وصغرى القياس مشتملة على دعوين من الدعاوى الاربع وهما الاولى والثانية وكبراه مشتملة على الاخريين فالكلام والاول بين اي الصغرى بينة فان الاجتماع والافتراق والحركة والسكون والاوضاع حادثة والاجسام لا تخلو عنها قوله والثاني مبرهن اي الكبرى مبرهنة في البحث الرابع من الفصل الثاني من الباب الاول من الكتاب الثالث احتج المخالف احتج المخالف اي القايل بان الاجسام قديمة بوجوه الاول انها لو كانت محدثة لكان تخصيص احداثها بالوقت المعين تخصيصا بلا مخصص واللازم بط فالملزوم مثله بيان الملا

ان الاجسام لو كانت محدثة لكان لها موثر فلا يخ اما ان يكون ذلك الموثر قديما او محدثا والثانى لايخ اما ان ينتهى الى موثر قديم اولا والثانى مح والا يلزم الدور والتسلسل وكلاهما مح فتعين ان يكون لها موثر قديم او محدث ينتهى الى موثر قديم وعلى التقديرين لابد لها من موثر قديم فذلك الموثر القديم لايخ اما ان يكون جميع ما لابد منه فى كونه موثرا فى اثاره حاصلا فى الازل اولا فان كان الثانى فيتوقف على حادث له موثر فينتقل الكلام اليه فنقول لايخ اما ان ينتهى الى موثر قديم اولا فان كان الثانى يلزم الدور او التسلسل المحالان فان كان الاول فننقل الكلام الى ذلك الموثر فى الحادث اما ان يتوقف على شرط حادث اولا فان كان الثانى يلزم قديم وان كان الاول ينقل الكلام اليه ويلزم العدم او التسلسل فى حوادث لا الى اول وهو مح وان كان الاول فلا يخ اما ان يجب مع حصوله حصول اثاره اولا فان كان الاول يلزم قدم اثاره فيلزم قدم الاجسام هذا خلف وهو المدعى واما ان لا يجب وكان وجوده مع عدم تلك الاثار جائزا فلنفرض ذاته مع جميع الامور المعتبرة فى الموثرية تارة مع وجود تلك الاثار وتارة مع عدمها واختصاص ذلك الوقت بوجود ذلك الاثر دون وقت اخر اما ان يتوقف على اختصاصه بامر ما لاجله كان هو اولى بوجود ذلك الاثر فيكون ذلك المخصص معتبرا فى الموثرية وهو ما كان حاصلا قبل ذلك فاذا كل ما لابد منه فى الموثرية ما كان حاصلا فى الازل والتقدير بخلافه هذا خلف وان لم يتوقف اختصاص ذلك الوقت بوجود ذلك الاثر دون وقت اخر على اختصاصه بامر ما لاجله كان هو اولى بوجود ذلك الاثر كان تخصيص الاحداث بذلك الوقت المعين تخصيصا بلا مخصص الثانى ان الاجسام لو كانت حادثة لكانت لها مادة لان الاجسام لو كانت حادثة لكانت قبل حدوثها ممكنة الوجود والامكان يستدعى محلا ثابتا لانه ثابت وذلك المحل لا يكون نفس الاجسام ولا امرا مباينا لها بل مقارنا لها وهو المادة والمادة قديمة لان المادة لو كانت حادثة وكل حادث له مادة فللمادة مادة اخرى ويلزم التسلسل فثبت ان المادة قديمة والمادة لا تخ عن الصورة فالصورة ايضا

قديمة

قديمة فالجسم قديم الثالث ان الزمان قديم لانه لو كان حادثا لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا يتحقق الا بزمان فيكون قبل وجود الزمان زمان هذا خلف والزمان مقدار الحركة فيكون الحركة ايضا قديمة والحركة قائمة بالجسم فيكون الجسم قديما واجيب عن الاول بان المخصص تعلق ارادة الله تع باحداثه فى ذلك الوقت فان قيل تعلق ارادة الله باحداثه فى ذلك الوقت يفتقر الى مرجح اخر فانه يمكن تعلق الارادة بايجاده فى غير ذلك الوقت لانه لو لم يمكن تعلق الارادة الله تع بايجاده فى غير ذلك الوقت لكان الله تع موجبا بالذات لا فاعلا مختارا والكلام فيه كالكلام فى الاول فيلزم التسلسل اجيب بان تعلق اراده الله تع بايجاده فى ذلك الوقت واجب فيستغنى عن المرجح قوله لو كان واجبا لكان الله تع موجبا بالذات قلنا لا نم انه اذا كان تعلق الارادة واجبا يلزم ان يكون الله تع موجبا بالذات وانما يلزم ذلك ان لو كان واجبا بذاته تع واما اذا كان واجبا بالارادة فلا فان قيل تخصيص الاحداث بالوقت المعين يستدعى امتياز ذلك الوقت عن ساير الاوقات وهذا يقتضى كون الاوقات موجودة قبل ذلك الحادث اجيب بان الاوقات التى يطلب فيها الترجيح معدومة ولا تمايز بينها الا فى الوهم وانما يبتدى وجود الزمان مع وجود اول العالم ولا يمكن وقوع ابتداء ساير الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان اصلا واجيب عن الثانى والثالث بان مقدمات الوجهين غير مسلمة ولا مبرهنة وقد سبق الاشارة الى فساد جميع مقدمات الدليلين واعلم ان صحة الفناء على الاجسام متفرعة على حدوثها فان ثبت حدوثها ثبت صحة فنائها والفلاسفة والكرامية وان اعترفوا بحدوث الاجسام قالوا انها ابدية اذ لو عدم الاجسام بعد وجودها فعدمها بعد وجودها اما ان يكون باعدام فاعل معدم او بطريان ضد او بزوال شرط والثلثة باطلة فالقول بعدم العالم بعد وجوده محال وقد سبق الكلام تقريرا

وهو مقدار الحركة فيكون الحركة موجوده وهى قائمة بالجسم فيكون قديما

البحث الرابع فى الفصل الاول فى الباب الثانى من المقصد الاول

وجوابا ولا باس باعادته وانما قلنا انه لا يجوز ان يعدم بالاعدام لان الاعدام
ان كان امرا وجوديا لم يكن ذلك الوجود عين عدم العالم والا لكان الوجود
عين العدم بل غايته انه يقتضي عدم الوجود فيكون ذلك عدما بالضد
فيكون هو الامر الثاني لا الاول وان لم يكن وجوديا كان عدما محضا فيمتنع
اسناده الى المؤثر لانه لا فرق في القول بين ان يقال لم يفعل البتة وبين
ان يقال فعل العدم والا فيكون احد العدمين مخالفا للثاني فيكون لكل واحد
من العدمين تعين وثبوت فيكون للعدم ثبوت هذا خلف وانما قلنا انه
لا يجوز ان يعدم بحدوث الضد لوجهين احدهما ان حدوث الضد يتوقف
على انتفاء الضد الاخر فلو كان انتفاء الضد الاخر معللا بحدوث هذا
الضد لزم الدور وهو مح وثانيهما ان التضاد حاصل من الجانبين فليس
انتفاء احدهما بالاخر اولى من العكس فاما ان ينتفي كل واحد منهما بالاخر وهو مح
لان المؤثر في عدم كل واحد منهما وجود الاخر والمؤثر حاصل مع الاثر
فلو حصل العدمان معا يحصل الوجودان معا فيكونان موجودين معدومين
معا وهو مح او لا ينتفي واحد منهما بالاخر فيلزم اجتماع الضدين وانما قلنا
انه لا يجوز ان يكون بزوال شرط لان ذلك الشرط لا يكون الا عرضا
فيكون الجوهر محتاجا الى العرض وكان ذلك العرض محتاجا الى الجوهر فيلزم
الدور وهو مح واجيب بانه لم لا يجوز ان يعدم باعدام الفاعل قوله
لان الاعدام اما ان يكون امرا وجوديا او لا يكون قلنا هذا يقتضي ان
لا يعدم الشيء البتة لانه يقال اذا عدم الشيء فهل تجدد امر ام لم يتجدد
فان لم يتجدد امر فهو بعد موجود وان تجدد فالمتجدد عدم او وجود لا جائز
ان يكون عدما لانه لا فرق بين ان يقال لم يتجدد وبين ان يقال تجدد
العدم والا فاحد العدمين يخالف الاخر وهو محال وان كان وجوديا كان
ذلك حدوثا لموجود اخر لا عدما للموجود الاول سلمنا فساد هذا القسم فلم
لا يجوز ان يفنى بحدوث الضد قوله في الوجه الاول حدوث الحادث
يتوقف على عدم الباقي قلنا لا فان عندنا عدم الباقي معلول الحادث

والعلم

والعلة ان امتنع انفكاكها عن المعلول لكن لا حاجة بها الى المعلول قوله في الوجه
الثاني المضادة مشتركة بين الجانبين قلنا لم لا يجوز ان يكون الحادث
اقوى لحدوثه وان كنا لا نعرف لمية كون الحدوث سببا للقوة سلمنا فساد
هذا القسم لكن لم لا يجوز ان يعدم الجسم لانتفاء الشرط وبيانه ان العرض
لا يبقى والجوهر يمتنع الخلو عنه واذا لم يخلق الله العرض انتفى الجوهر قوله انه
يلزم الدور قلنا لم لا يجوز ان يقال الجوهر والعرض متلازمان وان لم يكن
احدهما محتاجا الى الاخر كما في المتضايفين ومعلولي علة واحدة فاذا لم يوجد
احد المتلازمين عدم الاخر هذا ما قال الامام في المحصل قال صاحب
تلخيص المحصل فيه مذهب الكرامية ان العالم محدث ويمتنع الفناء واليه
ذهب الجاحظ وقالت الاشعرية وابو علي الجبائي يجوز فناء العالم عقلا
وقال ابو هاشم انما يعرف ذلك بالسمع ثم ان الاشعرية قالوا انه يفنى من جهة
ان الله تع لا يخلق الاعراض التي يحتاج الجواهر الى وجودها اما القاضي
ابو بكر فقال في بعض المواضع ان تلك الاعراض هي الاكوان وقال في بعض
المواضع ان الفاعل المختار يفني بلا واسطة وبمثله قال محمود الخياط وقال
في موضع اخر ان الجوهر يحتاج الى نوع من كل جنس من اجناس الاعراض
فاذا لم يخلق اي نوع كان انعدم الجوهر وقال امام الحرمين بمثل ذلك وقال
بعضهم اذا لم يخلق البقاء وهو عرض انعدم الجوهر وبه قال الكعبي وقال
ابو الهذيل كما انه قال كن فكان يقول له افن فيفنى وقال ابو علي وابو هاشم
ان الله تع يخلق الفناء وهو عرض فيفنى جميع الاجسام وهو لا يفنى وابو علي
يقول انه يخلق الفناء لكل جوهر والباقون قالوا بان فناء واحدا يكفي
لافناء الكل فهذه مذاهبهم وقول الامام في الاعدام انه بط لانه لا فرق
بين ان يقال لم يفعل البتة وبين ان يقال فعل العدم ليس بشيء وذلك لان
الفرق بينهما حاصل في بديهة النظر فان القول بانه لم يفعل حكم بالاستمرار
على ما كان وبعدم صدور شيء عن الفاعل والقول بانه فعل العدم حكم
بتجدد العدم بعد ان لم يكن وبصدوره عن فاعله وتمايز العدمين

يكون بانتسابهما الى وجودين او بانتساب احدهما دون الاخر قوله جواب
الوجه الثاني من ابطال الاعدام بطريان الضد وهو ان التضاد حاصل
من الجانبين على السواء بتجويز كون الحادث اقوى وان كنا لا نعرف
لميته ليس بجواب بل الجواب ما بيناه من كون الحادث اقوى لترجح الموجد
على المقتضى واما بطلان الاعدام بسبب انتفاء الشرط وان الشرط لا يكون
الا عرضا فدعوى مجردة فان من الجائز ان يكون هناك شرط غير العرض
كما يكون الجوهر الذي هو المحل شرطا في ايجاد الاعراض فيه وايضا يجوز
ان يكون الشرط لا جوهرا ولا عرضا بل امرا عدميا وقد مر بيان جواز
الاشتراط به وزوال ذلك الامر يقتضي انعدام المشروط وبيان الامام
كون العرض شرطا في الاعدام بان العرض لا يبقى والجوهر يمتنع الخلو عنه
فينعدم بانعدامه ليس مما يفيد مع هولاء الخصوم لان الكرامية لا يقولون
بذلك كالمعتزلة واما التزامهم الدور بسبب احتياج الجوهر الى العرض فقط
لان الدور انما يكون اذا كان محتاج اليه محتاجا الى المحتاج فيما يحتاج اليه
فيه وههنا ليس كذلك فان احتياج الجوهر الى عرض ما لا بعينه الى عرض
معين فالعرض المعين يحتاج الى جسم بعينه فلا يلزم منه الدور جواب
الامام بتجويزنا التلازم من غير احتياج لاحدهما الى الاخر ليس بمفيد ههنا
فان العرض محتاج في وجوده الى الجسم والتلازم وان كان باحتياج كل
واحد من المتلازمين الى عين الاخر محالا لكنه من غير احتياج احدهما
الى الاخر والى ما يتعلق بالاخر ليس بمعقول فان ذلك يكون مصاحبة
اتفاقية وهي لا يقتضي امتناع الانفكاك فايراد المثال بالمتضايفين على الوجه
المشهور غير صحيح وان اضافة كل واحد منهما محتاجة في الوجود الى ذات
الاخر الى لا الى اضافته ومعلولا علة واحدة يحتاج كل واحد منهما الى علة
الاخر فليس بينهما عدم الاحتياج مطلقا من غير لزوم الدور
الخامس المبحث الخامس في تناهي الاجسام الابعاد الموجودة في
الخارج متناهية سواء فرضت في خلاء او في ملاء خلافا للهند لنا انا انا

فرضنا

فرضنا خطا غير متناه وقد فرضنا خطا اخر متناهيا موازيا للاول فاذا مال
الخط المتناهي من الموازاة الى المسامتة فلا بد من نقطة تكون اول نقطة
المسامتة ويكون الخط الذي فرض انه غير متناه منقطعا بتلك النقطة التي
فرض انها اول نقطة المسامتة لان الخط الذي فرض انه غير متناه لو لم
ينقطع بتلك النقطة لكان وراء تلك النقطة التي فرض انها اول نقطة المسامتة
شيء من الخط فيكون اول المسامتة مع ما فوقها لان المسامتة مع الفوقانية
قبل المسامتة مع التحتانية مما فرضناه انه اول نقطة المسامتة لا يكون
اول نقطة المسامتة هذا خلف فتعين ان ينقطع الخط بتلك النقطة فيكون
الخط الذي فرضناه غير متناه متناهيا هذا خلف واحتج الهند بان
كل جسم فما وراءه متميز مشار اليه حسا لان العقل الصريح يشهد
بان الطرف الذي يلي القطب الجنوبي غير الذي يلي القطب الشمالي
وكل ما كان كذلك لم يكن عدما محضا لان العدم المحض لا خصوصية فيه
ولا تحقق فكيف يحصل الامتياز فيكون موجودا ولا شك انه يكون
مشارا اليه اشارة حسية فيكون جسما او جسمانيا والجسماني لا ينفك
عن الجسم فثبت ان وراء كل جسم جسم اخر لا الى نهاية ومنع بان خارج
العالم لا يتميز فيه جانب عن جانب وان الحكم بهذا التميز للوهم لا للعقل
فالتميز وهم محض ليس بمثبت فان الحكم بالتميز في الخارج كاذب فان
ما لا وجود له اصلا لا امتياز فيه اصلا الفصل الثاني في المفارقات
لما فرغ من الفصل الاول في الاجسام شرع في الفصل الثاني
في المفارقات وذكر فيه سبعة مباحث الاول في اقسامها الثاني
في العقول الثالث في النفوس الفلكية الرابع في تجرد النفوس الناطقة
الخامس في حدوث النفس السادس في كيفية تعلق النفس بالبدن
السابع في بقاء النفس المبحث الاول في اقسام الجواهر المفارقة عن
المادة اي التي ليست بجسم ولا جسماني الجواهر الغايبة عن الحواس
الانسانية اما ان يكون موثرة في الاجسام او مدبرة للاجسام او لا يكون

موثرة فيها ولا مدبرة لها والاول اى الجواهر الغايبة الموثرة فى الاجسام
هو العقول السماوية والملاء الاعلى فى عرف جملة الشرع والثانى اى
الجواهر الغايبة المدبرة للاجسام منقسم الى علوية تدبر الاجرام العلوية
اى الفلكية وهى النفوس الفلكية عند الحكماء والملايكة السماوية عند
اهل الشرع والى سفلية تدبر عالم العناصر وهى اما ان تكون مدبرة للبسايط
الاربعة العنصرية النار والهواء والارض والماء وانواع الكاينات
وهم يسمون ملايكة الارض واليهم اشار صاحب الوحى صلوات الله وسلامه
عليه وقال جاءنى ملك البحار وملك الجبال وملك الامطار وملك الارزاق
واما ان تكون مدبرة للاشخاص الجزئية ويسمى نفوسا ارضية كالنفوس
الناطقة والثالث اى الجواهر الغايبة التى لا تكون موثرة فى الاجسام
ولا مدبرة لها ينقسم الى خيّر بالذات وهم الملايكة الكروبيين عند اهل الشرع
والى شرير بالذات وهى الشياطين والى مستعد للخير والشر وهم الجن
فظاهر كلام الحكماء ان الجن والشياطين هم النفوس البشرية المفارقة
للابدان ان كانت شريرة كانت شديدة الانجذاب الى ما يشاكلها
من النفوس البشرية فيتعلق ضربا من التعلق بابدانها ويتعاونها
على افعال الشر فذلك هو الشيطان وان كانت خيرة كان الامر بالعكس
واكثر المتكلمين لما انكروا الجواهر المجردة كما اشير اليه فى الفصل الاول
من الباب الاول من الكتاب الاول قالوا الملايكة والجن والشياطين
اجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكال مختلفة واوايل المعتزلة
انكروها لانها ان كانت لطيفة وجب ان لا يكون قوية على شىء من الافعال
وان يفسد تراكيبها بادنى سبب وان كانت كثيفة وجب ان نشاهدها
والا لامكن ان يكون بحضرتنا جبال لا نراها واجيب بانه لم لا يجوز
ان يكون لطيفة بمعنى عدم اللون لا بمعنى رقة القوام ولين سلم انها
كثيفة لكن لا نم انها يجب ان نراها لان روية الكثيف عند الحضور
غير واجب ونقل عن المعتزلة انهم قالوا الملايكة والجن والشياطين

متحدون فى النوع

متحدون فى النوع ومختلفون باختلاف افعالهم اما الذين لا يفعلون الا الخير
فهم الملايكة واما الذين لا يفعلون الا الشر فهم الشياطين واما الذين
يفعلون تارة الخير وتارة الشر فهم الجن ولذلك عد ابليس تارة فى الملايكة
وتارة فى الجن قال المص هذا التقسيم الذى ذكرته على الوجه المذكور
استنبطته من فوايد الانبياء والتقطته من فرايد الحكماء واحاطة العقل
بها من طريق الاستدلال لعلها من قبيل المح كما قال الله تع وما يعلم
جنود ربك الا هو الثانى فى العقول المبحث الثانى فى
العقول اى الجواهر المجردة التى هى موثرة فى الاجسام قال الحكماء العقول
هم اعظم الملايكة واول مبتدعات وهى الموجودات الممكنة التى لم يسبق
وجودها عدم زمانى كما روى انه عليه السلام قال اول ما خلق الله تع
العقل واقوى ما استدل الحكماء به على وجود العقل وجهان الاول ان
ان الافلاك ممكنة لانها مركبة وكل مركب ممكن والموجود الممكن له موجد قريب
اى الذى لا يكون بينه وبين المعلول واسطة والموجد القريب للافلاك
لا يكون البارى تع لانه واحد حقيقى والواحد الحقيقى لا يصدر عنه الجسم
لان الجسم مركب والواحد الحقيقى غير المركب ولا يجوز ان يكون الموجد
القريب للافلاك جسما اخر لان الجسم الاخر ان احاط بالافلاك لتقدم
وجوده على وجود الافلاك لان المحيط الذى هو علة يجب ان يكون متقدما
بالوجود والوجوب على وجود المحاط ووجوبه ووجود المحاط وعدم
الخلاء فى باطن المحيط متقاربان فان عدم الخلاء داخل المحيط امر يقارنه
اعتباره اعتبار وجود المحاط بحيث لا يتصور انفكاكه عنه فيكون
عدم الخلاء الذى هو مع المحاط المتاخر عن المحيط متاخرا عن المحيط فاذا
اعتبرنا تشخص المحيط العلة كان معه للمحاط المعلول امكان وجود لان
تشخص العلة متقدم فى الوجود والوجوب على تشخص المعلول واما الوجود
والوجوب فبعد وجود المحيط ووجوبه فلا يخ اما ان يكون عدم الخلاء
واجبا مع وجوب المحيط او غير واجب مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه

موثرة فيها ولا مدبرة لها والاول اى الجواهر الغايبة الموثرة فى الاجسام
هو العقول السماوية والملاء الاعلى فى عرف جملة الشرع والثانى اى
الجواهر الغايبة المدبرة للاجسام منقسم الى علوية تدبر الاجرام العلوية
اى الفلكية وهى النفوس الفلكية عند الحكماء والملايكة السماوية عند
اهل الشرع والى سفلية تدبر عالم العناصر وهى اما ان تكون مدبرة للبسايط
الاربعة العنصرية النار والهواء والارض والماء وانواع الكاينات
وهم يسمون ملايكة الارض واليهم اشار صاحب الوحى صلوات الله وسلامه
عليه وقال جاءنى ملك البحار وملك الجبال وملك الامطار وملك الارزاق
واما ان تكون مدبرة للاشخاص الجزئية وتسمى نفوسا ارضية كالنفوس
الناطقة والثالث اى الجواهر الغايبة التى لا تكون موثرة فى الاجسام
ولا مدبرة لها ينقسم الى خيرة بالذات وهم الملايكة الكروبيين عند اهل الشرع
والى شريرة بالذات وهم الشياطين والى مستعد للخير والشر وهم الجن
فظاهر كلام الحكماء ان الجن والشياطين هم النفوس البشرية المفارقة
للابدان ان كانت شريرة كانت شديدة الانجذاب الى ما يشاكلها
من النفوس البشرية فيتعلق ضربا من التعلق بابدانها ويتعاونها
على افعال الشر فذلك هو الشيطان وان كانت خيرة كان الامر بالعكس
واكثر المتكلمين لما انكروا الجواهر المجردة كما اشير اليه فى الفصل الاول
من الباب الاول من الكتاب الاول قالوا الملايكة والجن والشياطين
اجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكال مختلفة واوايل المعتزلة
انكروها لانها ان كانت لطيفة وجب ان لا يكون قوية على شىء من الافعال
وان يفسد تراكيبها بادنى سبب وان كانت كثيفة وجب ان نشاهدها
والا لامكن ان يكون بحضرتنا جبال لا نراها واجيب بانه لم لا يجوز
ان يكون لطيفة بمعنى عدم اللون لا بمعنى رقة القوام ولين سلم انها
كثيفة لكن لا نم انها يجب ان نراها لان روية الكثيف عند الحضور
غير واجب ونقل عن المعتزلة انهم قالوا الملايكة والجن والشياطين

متحدون فى النوع

متحدون فى النوع ومختلفون باختلاف افعالهم اما الذين لا يفعلون الا الخير
فهم الملايكة واما الذين لا يفعلون الا الشر فهم الشياطين واما الذين
يفعلون تارة الخير وتارة الشر فهم الجن ولذلك عد ابليس تارة فى الملايكة
وتارة فى الجن قال المص هذا التقسيم الذى ذكرته على الوجه المذكور
استنبطته من فوايد الانبياء والتقطته من فرايد الحكماء واحاطة العقل
بها من طريق الاستدلال لعلها من قبيل المح كما قال الله تع وما يعلم
جنود ربك الا هو — الثانى فى العقول — المبحث الثانى فى
العقول اى الجواهر المجردة التى هى موثرة فى الاجسام قال الحكماء العقول
هم اعظم الملايكة واول مبتدعات وهى الموجودات الممكنة التى لم يسبق
وجودها عدم زمانى كما روى انه عليه السلام قال اول ما خلق الله تع
العقل واقوى ما استدل الحكماء به على وجود العقل وجهان الاول ان
ان الافلاك ممكنة لانها مركبة وكل مركب ممكن والموجود الممكن لم موجد قريب
اى الذى لا يكون بينه وبين المعلول واسطة والموجد القريب للافلاك
لا يكون البارى تع لانه واحد حقيقى والواحد الحقيقى لا يصدر عنه الجسم
لان الجسم مركب والواحد الحقيقى غير المركب ولا يجوز ان يكون الموجد
القريب للافلاك جسما اخر لان الجسم الاخر ان احاط بالافلاك لتقدم
وجوده على وجود الافلاك لان المحيط الذى هو علة يجب ان يكون متقدما
بالوجود والوجوب على وجود المحاط ووجوبه ووجود المحاط وعدم
الخلاء فى باطن المحيط متقاربان فان عدم الخلاء داخل المحيط امر يقارنه
اعتباره اعتبار وجود المحاط بحيث لا يتصور انفكاكه عنه فيكون
عدم الخلاء الذى هو مع المحاط المتاخر عن المحيط متاخرا عن المحيط فاذا
اعتبرنا تشخص المحيط العلة كان معه للمحاط المعلول امكان وجود لان
تشخص العلة متقدم فى الوجود والوجوب على تشخص المعلول واما الوجود
والوجوب فبعد وجود المحيط ووجوبه فلا خ اما ان يكون عدم الخلاء
واجبا مع وجوب المحيط او غير واجب مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه

كان الملاء المحاط واجبا مع وجوب المحيط لان عدم الخلاء داخل المحيط يقارن
اعتباره اعتبار وجود الملاء المحاط لكن قد بينا ان الملاء المحاط لا يكون
واجبا مع وجوب المحيط فيلزم ان يكون عدم الخلاء داخل المحيط ايضا
غير واجب مع وجوبه فيكون عدم الخلاء ممكنا مع وجوب المحيط فيكون
الخلاء ممكنا لذاته وهو محال لما تبين ان الخلاء ممتنع لذاته وان كان الجسم
الاخر الذي هو موجد قريب للافلاك احاطت الافلاك به لزم كون
الضعيف الصغير الخسيس علة للشريف القوي العظيم وهو محال فان
الوهم لا يذهب الى ان الاشرف والاقوى والاعظم معلل بالخسيس الضعيف
الصغير ولان الجسم المطلق لا يجوز ان يكون علة لجسم اخر سواء كان
احدهما محيطا بالاخر اولا وذلك لان الجسم انما يوثر في قابل له وضع
بالنسبة اليه وذلك لان الجسم يفعل بصورته لان الجسم انما يكون فاعلا
من حيث هو موجود بالفعل فان ما لا يكون موجودا بالفعل لا يمكن ان
يكون فاعلا ولا يكون الجسم موجودا بالفعل الا بصورته لان المادة
انما يكون الجسم موجودا بها بالقوة والفعل الصادر من ملكوته الجسم
انما يصدر عنها لمشاركة الوضع لان الصورة انما تقوم بمادتها فكذلك
ما يصدر عنها بعد قوامها بواسطة تلك المادة فيكون لمشاركة الوضع
ولذلك ان النار لا تسخن اي شي اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها او كان
له وضع خاص بالنسبة اليها وكذلك الشمس لا يضئ كل شي بل ما كان
مقابلا لجرمها فاذا الجسم انما يوثر بصورته في قابل له وضع بالنسبة اليه
فان الفاعل بمشاركة الوضع لا يمكن ان يكون فاعلا لما لا وضع له والا
لكان فاعلا من غير مشاركة الوضع وما يكون علة لجسم يجب ان يكون
علة لجزئيه اي المادة والصورة اولا فلو كان الجسم علة للجسم يلزم ان
يكون اولا علة لجزئيه الهيولى والصورة ولا يوثر الجسم في الهيولى
ولا في الصورة اذ ليس للهيولى وضع قبل الصورة ولا للصورة تعين
قبل الهيولى فان الهيولى في الصورة قبل الايجاد لا وجود لها فضلا

عن ان يكون

عن ان يكون لها وضع فلا يوثر الجسم في الجسم ولا يكون الموجد القريب للافلاك
ما يتوقف فعله على الجسم اعني النفس ولا الصورة ولا الاعراض
القائمة بالجسم لما ذكرنا وكذلك الهيولى لا يكون موجدة للافلاك فالموجد
للافلاك جوهر عقلي مجرد مستغني عن المادة وهو العقل الثاني الصادر
من المبدع اولا لا يكون الا واحدا بسيطا لانه تع واحد من جميع الجهات
فالصادر عنه اولا لا يكون الا واحدا وبسيطا ولا يجوز ان يكون ذلك
الواحد البسيط هو العرض لانه لا يتقدم على الجوهر والصادر عنه اولا
علة لما عداه من الممكنات ولا يجوز ان يكون ذلك الواحد الصادر جسما
لان الصادر الاول علة لما عداه والجسم لا يكون علة لغيره من الجواهر
لما سبق ولا يجوز ان يكون الصادر الاول هيولى ولا صورة لانه لو
كان الصادر الاول احدهما لكان احدهما علة للاخرى او واسطة
مطلقة للاخرى واللازم باطل والا يلزم تقدم احدهما على الاخرى بالتشخص
بالتشخص وليس كذلك ولان الهيولى قابلة للصورة فلا يكون علة
فاعلة لها وتعين الصورة مستفادة من الهيولى فتكون متقدمة
على تعين الصورة وفاعلية الصورة موقوفة على تعينها فلا يصدر الهيولى
عن الصورة والا يلزم ان يتقدم تعين الصورة على الهيولى المتقدمة
عليه ولا يجوز ان يكون الصادر الاول ما يتوقف فعله على الجسم اعني
النفس لان فعل النفس موقوف على الجسم فلو كان الصادر الاول
النفس لكان سابقا على الجسم في تاثيره لان الصادر الاول علة لما عداه
ولا يجوز ان يكون سابقة في تاثيرها على الجسم اذ لا سبق لمشروط في
تاثيره بما فرض لاحقا اعني الجسم فالصادر الاول هو العقل لان الصادر
الاول هو ممكن والممكن اما عرض واما جوهر والجوهر اما جسم او هيولى
او صورة او نفس او عقل واذا بطل ان يكون الصادر الاول ما عدا
العقل تعين ان يكون هو العقل وهما ضعيفان اما الاول فلانا لا نم
ان الخلاء ممتنع لذاته لانه لو كان الخلاء ممتنعا لذاته لكان عدم الخلاء

واجبا لذاته واللازم بط فان كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافى كون ما معه اعنى
وجود المحاط واجبا لغيره ولقايل ان يقول ان اردتم بقولكم ان كون عدم الخلاء
واجبا لذاته ينافى كون ما معه اعنى وجود المحاط واجبا لغيره انه ينافى كونه
واجبا لغيره الذى هو المحيط فسلم لكن لا يلزم من هذا انتفاء الاول من المتنافيين
لجواز ان يكون صدق التنافى بانتفاء الثانى من المتنافيين وهو ان يكون
المحاط واجبا واجبا لغيره الذى هو المحيط وانتفاء هذا لا يوجب ان لا يكون
المحاط واجبا بغيره لجواز ان يكون انتفاء هذا بانتفاء وجوبه بالمحيط لا
لا بانتفاء وجوبه بالغير فان نفى الاخص لا يستلزم نفى الاعم وان اردتم
بقولكم ان كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافى كون ما معه اعنى المحاط واجبا
بغيره انه ينافى كونه واجبا بغيره مطلقا فلا نم المنافاة بينهما فان وجوب
المحاط بغيره المحيط لا يستلزم امكان الخلاء اذا لم يكن المحيط علة للمحاط فان
الخلاء لا يفترض بارتفاع المحاط مطلقا بل انما يفترض بارتفاع المحاط من
حيث هو محاط مثلا وبان يفرض محيط لا حشوله ليتفرض الابعاد التى
اى ما ليس لها
هى الخلاء فان العدم المحض ليس بخلاء واذا لم يكن امكان الخلاء لازما
لوجوب المحاط بالغير لم يكن امتناعه بالذات منافيا لوجوبه بالغير وقولنا
الخلاء ممتنع لذاته ليس معناه ان للخلاء ذاتا يقتضى امتناعه بل معناه
ان تصوره يقتضى امتناعه ولا نتصور الخلاء الا بان يفترض محيط لا حشوله
ليتفرض الابعاد فيتصور منه الخلاء والحق انه فاعل مختار كما سنبين يجوز
ان يصدر منه اكثر من واحد واما الثانى فكذلك لانه يصدر الجسم من الله تع
لانه لا يلزم ان يكون الصادر الاول هو العقل لانه فاعل مختار قالوا العقل
وجود من المبداء الاول زايد على ماهيته ووجوب بالنظر اليه وامكان من
ذاته تعقل لمبداه وتعقل لذاته ففيه ست جهات ماهية وامكان
ووجود ووجوب وتعقل لمبداه وتعقل لذاته فيكون بذلك سببا لعقل
اخر ونفس وفلك مشتمل على مادة وصورة جسمية وصورة نوعية تصدر
من العقل الثانى على هذا الوجه عقل ثالث وفلك ثان ونفس ثانية وهلم

جسرا

جرا الى العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال المعبر عنه بالروح فى قوله تع يوم
يقوم الروح والملائكة صفا والعقل الفعال هو المؤثر فى العالم العنصرى
المفيض لارواح البشر والقلم يشبه ان يكون هو العقل الاول لقوله
عليه السلام ان اول ما خلق الله القلم فقال اكتب قال ما اكتب قال اكتب
القدر فكتب ما كان وما هو كاين الى الابد واللوح هو الخلق الثانى
يشبه ان يكون العرش او متصلا به لقوله عليه السلام ما من مخلوق
الا وصورته تحت العرش فرع هذا فرع على وجود
العقل لما كانت العقول جواهر مجردة لم تكن حادثة ولا فاسدة وكانت
العقول منحصرة انواعها فى اشخاصها جامعة لكمالاتها بالفعل لما سبق
من مذهب الحكماء ان مقابل هذه الامور الاربعة اى الحدوث والفساد
بعد الوجود وتعدد اشخاص النوع وعدم حصول الكمالات بالفعل لا يكون
الا لما له مادة فان مذهبهم ان الحادث مادى وان ما يفسد بعد الوجود
مادى وان كل نوع له اشخاص كثيرة مادى وان ما لا يكون كمالاتها حاصلة
بالفعل مادى وكانت العقول عاقلة لذواتها وللجميع الكليات غير مدركة
للجزئيات كما سياتى تقريرها فى مبحث الرابع من هذا الفصل
الثالث فى النفوس الفلكية المبحث الثالث فى النفوس الفلكية
احتج الحكماء بان حركات الافلاك على سبيل الاستدارة غير طبيعية لانها
لو كانت طبيعية لكان المط بالطبع مهروبا بالطبع واللازم بط فانه يستحيل
ان يكون المط بالطبع مهروبا بالطبع بيان الملازمة ان كل ما يتوجه اليه
الحركة المستديرة يكون ترك الوجه اليه هو التوجه اليه فلو كانت طبيعية
يلزم ان يكون بحركة واحدة يطلب بالطبع ما يهرب عنه بالطبع ويكون
طالبا بحركة واحدة وضعا ما بالطبع فى موضعه وهو تاركه بها هارب
منه بالطبع لا يقال لم لا يجوز ان يكون المط بالطبع نفس الحركة فيكون
نفس الحركة دايما مطلوبة بالطبع غير هارب منها لانا نقول الحركة
ليست من الكمالات الذاتية بل ابدا تطلب لغيرها فان المتحرك الذى هو

قار الذات لا يقتضي لذاته ما لا قرار له في ذاته لان مقتضى الشيء لذاته يدوم
بدوامه وما لا قرار له في ذاته لا يمكن ان يدوم بدوام شيء سوله لا قرار
فالمتحرك الفلك انما يقتضي الحركة لا لذاتها بل لشيء آخر يحصل بها ويكون ما يقتضيه
لذاته ذلك المتحرك هو ذلك الشيء لا الحركة فالحركة ليست من الكمالات المطلوبة
لذاتها وايضا فان الحركة لذاتها يقتضي التادي الى الغير فيكون المط بها ذلك
الغير ولا يجوز ان يكون قسرية لان القسر انما يكون على خلاف الطبع وحيث
لا طبع فلا قسر ولان القسر انما يكون على موافقة القاسر في الجهة والسرعة
والبطوء وليس كذلك فان القسر انما يتصور للمحاط بالنسبة الى المحيط
وحركة المحاط تخالف حركة المحيط في الجهة والسرعة والبطوء فحركات
الافلاك على الاستدارة ارادية فان الحركة منحصرة في الطبيعية والقسرية
والارادية وقد بطل الاولان فتعين الثالث فللافلاك محركات مدركة
لما عرفت ان الحركة الارادية انما يصدر عن قوة مدركة والمحركات المدركة
اما متخيلة واما عاقلة لان المدرك ان كان ادراكه للجزئي فهو المتخيل
وان كان ادراكه للكلي فهو العاقل والاول بط لان الحركة الصادرة
عن التخيل اي الادراك للامر الحسي يكون الداعي اليه اما جذب ملايم
او دفع منافر فالذي لجذب الملايم هو الداعي الشهواني والذي لدفع
المنافر هو الداعي الغضبي والاغراض الجزئية الحسية لا يخرج عن
هذين ولا يكون يجوز ان يكون الداعي شهواني او غضبي لان الشهوة والغضب
يختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير من حال ملايمة الى حال غير ملايمة
وبالعكس والافلاك لا تنخرق ولا تنمو ولا تذبل ولا تتخلخل ولا تتكاثف
ولا تتكون ولا تفسد ولا تستحيل لما سبق فلا يتغير الاجرام السماوية
من حال ملايمة الى حال بخلافها فلا يكون لها شهوة ولا غضب فلا يكون
حركاتها لداع شهواني او غضبي فلا يكون غرضها امرا حسيا تخيليا فتعين
ان يكون غرضها امرا عقليا فلا يكون المحركات المدركة متخيلة فتكون
عاقلة وليست المحركات العاقلة هي المبادي القريبة للتحريك اي لا يكون

مباشره

المحركات العاقلة مباشرة للتحريك فان حركات الافلاك جزئية متجددة منقضية
والحركات الجزئية المتجددة المنقضية منبعثة عن ارادات جزئية تابعة
لادراكات جزئية متجددة لا تكون للعاقلة المجردة عن المواد بل تكون
لقوى جسمانية فايضة عن المحركات العاقلة المجردة على اجرام الافلاك
شبيهة بالقوى الجسمانية الحيوانية الفايضة عن نفوسنا على ابداننا
وتسمى تلك القوى الجسمانية الفايضة على اجرام الافلاك نفوسا جزئية
منطبعة في مواد الافلاك وتلك المحركات العاقلة التي هي جواهر مجردة نفوس
مجردة مدركة للكليات عاقلة والمشهور عند الحكماء ان الافلاك عارية
عن الحواس الظاهرة والباطنة والشهوة والغضب اذ المقصود منها جلب
المنافع ودفع المضار وهما محالان على الافلاك لانهما يختصان بالجسم
الذي ينفعل ويتغير من حال ملايمة الى حال غير ملايمة وقد عرفت ان
ان الفلكيات لا ينفعل ولا يتغير من حال ملايمة الى حال غير ملايمة
المبحث الرابع في تجرد النفوس فصل المبحث الرابع في تجرد النفوس
الناطقة وهو مذهب الحكماء وحجة الاسلام الغزالي من اصحابنا ويدل
على تجرد النفوس اي على انها ليست بجسم ولا جسماني العقل والنقل ا
اما العقل فمن وجوه الاول ان العلم بالله تع وبساير البسايط كالنقطة
والوحدة والبسايط التي يتالف عنها المركبات لا ينقسم لانه لو انقسم العلم
بالبسيط لجزء العلم بالبسيط ان كان علما بذلك البسيط كان الجزء مساويا
للكل وكان العلم الواحد علمين وهو مح وان لم يكن جزء العلم بالبسيط علما به
فمجموع اجزاء العلم التي ليست بعلم به ان لم يستلزم امرا زايدا على الاجزاء
فكذلك اي يكون محالا لانه يلزم ان لا يكون العلم بذلك المعلوم علما به هذا
خلف وان استلزم مجموع اجزاء العلم التي ليست بعلم به امرا زايدا على
الاجزاء فذلك الزايد ان كان منقسما عاد التقسيم فيه بان نقول جزء ذلك
الزايد ان كان علما به لزم ان يكون الجزء مساويا للكل وكان علم الواحد
علمين وان لم يكن جزء ذلك الزايد علما به فمجموع اجزاء ذلك الزايد ان لم يستلزم

امرا زايدا على الاجزاء فكذلك محال لانه يلزم ان لا يكون العلم بذلك المعلوم
علما به هذا خلف وان استلزم امرا زايدا فينتقل الكلام الى الزايد ويتسلسل
او ينتهي الى ما ليس بمنقسم فثبت ان العلم بالبسيط غير منقسم فمحل ذلك
العلم غير منقسم والا يلزم انقسام ذلك العلم الغير المنقسم فان انقسام المحل
يستلزم انقسام الحال فثبت ان محل العلم غير منقسم وكل جسم وجسماني
منقسم فمحل العلم ليس بجسم ولا جسماني واعترض عليه بانا لا نم ان محل
العلم بالبسيط الذي لا ينقسم اذا كان جسما او جسمانيا يلزم من انقسامه
انقسام العلم الذي لا ينقسم قوله لان انقسام المحل يستلزم انقسام الحال
قلنا لا نم فانه منقوض بالنقطة فان محلها الخط الذي هو منقسم ولا يلزم
من انقسام الخط انقسام النقطة الحالة فيه وكذلك الوحدة فانه لا يلزم
من انقسام محلها انقسامها ولئن سلم انه يلزم من انقسام المحل انقسام العلم
ولكن لم قلتم انه لا يجوز انقسام العلم قوله لو انقسم لكان جزؤه اما ان يكون
علما بذلك البسيط او لا يكون قلنا نختار ان جزء العلم علم بذلك الشيء قوله يلزم
ان يكون الجزء مساويا للكل قلنا يلزم ان يكون الجزء مساويا للكل في الماهية
او في جميع العوارض والثاني ممنوع الا ان يقيموا الدليل على ان جزء العلم
اذا كان متعلقا بكل ما تعلق به كلية العلم يستحيل ان يكون مخالفا له في شيء
من العوارض ولكنهم ما فعلوا ذلك الى الآن والاول مسلم ولا امتناع فيه
فان الجسم البسيط كالماء وغيره من البسايط منقسم الى ما يساويه في الماهية
ولقائل ان يقول انقسام المحل انما يوجب انقسام الحال اذا كان حلول الحال فيه
من حيث هو ذلك المحل لا من حيث لحوق طبيعة اخرى فاما اذا كان لحوق
الحال فيه من حيث لحوق طبيعة اخرى كان انقسام المحل لا يوجب انقسام
الحال والعلم انما يحل في العالم من حيث هو ذلك العالم لا من حيث لحوق
طبيعة اخرى فيلزم من انقسامه انقسام الحال فيه واما النقطة فانما تحل
في الخط لا من حيث هو الخط بل من حيث هو متناه فلا يوجب انقسام
الخط انقسام النقطة لان حلول النقطة فيه من حيث التناهي لا من حيث

الذات واما الوحدة فهي من الاعتبارات العقلية وليست بموجودة في الخارج
بل امر يعتبره العقل في الشيء من حيث هو غير منقسم واما انقسام العلم
الى اجزاء مساوية للعلم فلا ينافي الغرض وذلك لانه لا بد في العلم المنقسم
من جزء غير منقسم بالفعل والا لكان العلم مركبا من مقومات غير متناهية
بالفعل ضرورة حصول المقومات عند حصول ما يتقوم بها بالفعل وهو
محال ومع لزوم الخ فالمط حاصل لان كل كثرة سواء كانت متناهية او
غير متناهية فيها واحد بالفعل لان الكثرة لا تتحقق بدون الآحاد فلا بد
في اجزاء العلم من واحد بالفعل والواحد بالفعل من حيث هو واحد
بالفعل لا ينقسم فمحله الذي هو عاقل له اعني النفس الناطقة لا ينقسم والا
يلزم انقسام الواحد بالفعل الذي هو غير منقسم لان انقسام المحل يوجب
انقسام الحال الثاني الوجه الثاني من الوجوه الدالة على تجرد
النفس الناطقة ان العاقل قد يدرك السواد والبياض معا فان العالم
بمضادة السواد والبياض لا بد وان يكون بعينه عالما بهما ولا نعني بالعلم
الا حصول صورة المعلوم في العالم فالعالم بمضادتهما لا بد وان يحصل
فيه ماهيتهما فلو كان العاقل الذي هو محل العلم بالسواد والبياض جسما
او جسمانيا لزم اجتماع السواد والبياض في جسم واحد وهو محال لامتناع
اجتماع الضدين ومنع بان صورة السواد وصورة البياض العقليتين
لا تضاد بينهما فان التضاد بين عين السواد وعين البياض والصور
العقلية لا تساوي ما لها الصور في اللوازم بل تخالفه في كثير من اللوازم
ونوقض ايضا هذا الوجه بتصور هذا السواد وهذا البياض فان المدرك
لهما لكونهما جزئيين هو الجسم والجسماني دون النفس مع عدم التضاد بينهما
ولقائل ان يقول ان المدرك لهذا السواد وهذا البياض هو النفس لا الجسم
ولا الجسماني وان كانا منتقشين في الجسم والجسماني الثالث
الوجه الثالث لو كان العاقل جسما مثل قلب او دماغ او غيرهما او حالا
في الجسم بان يكون قوة جسمانية حالة في عضو مثل قلب او دماغ او غيرهما

لزم تعقل العاقل للعضو المذكور دايما او لزم لا يتعقله دايما واللازم بط لان
تعقل العاقل لذلك العضو منقطع في بعض الاوقات بيان الملازمة ان
تعقل العاقل لذلك العضو انما يكون بمقارنة صورته له فلا يخ اما ان يكون
الصورة الحالة في مادة ذلك العضو كافية في تعقله او لا فان كانت كافية
لزم تعقله دايما لان صورة ذلك العضو دايما مقارنة له وا لفرض انها كافية
في تعقله له وان لم تكن كافية في تعقله له امتنع تعقله له دايما لانه اذا لم يكن
صورة ذلك العضو كافية في تعقله له كان تعقله له بحصول صورة اخرى
مماثلة لصورة ذلك العضو لكن حصول صورة اخرى للعاقل مماثلة لها
محال لانه لو حصل صورة اخرى للعاقل مماثلة لصورة العضو لكان تلك
الصورة مقارنة لمحل العاقل لان مقارنة العاقل مقارنة لمحله لكن
يمتنع ان يقارن المحل صورة اخرى مماثلة لصورته لامتناع اجتماع صورتين
متماثلتين في مادة واحدة وأل المص وهذا الوجه ضعيف لانا لا نم انه اذا
لم يكن صورة ذلك العضو كافية في التعقل يلزم ان يكون التعقل لصورة
اخرى مماثلة لصورة ذلك العضو وانما يلزم ذلك لو كانت الصورة المعقولة
للشيء مساوية له في تمام الماهية وهو ممنوع فان الصورة المعقولة عرض
غير محسوس حال في محل غير محسوس وصورة العضو الموجود في الخارج
جوهر مجرد موجود في الخارج محسوس فلا يماثل العرض الجوهر وايضا الصوره
المعقولة حالة في القوة العاقلة الحالة في العضو والصورة الخارجية في مادة
العضو ولا دليل على امتناع مثل هذا الاجتماع ولقايل ان يقول ماهية الشيء
عبارة عما حصل في العقل من ذلك الشيء دون لواحقه الخارجة عنه ولا شك
ان الصورة المعقولة للشيء مساوية لماهية الشيء بل عينها فانها باعتبار
تجرد الصورة المعقولة عن اللواحق الذهنية وتجرد الصورة الخارجة عن
اللواحق الخارجية عينها وباعتبار مقارنة الصورة المعقولة للواحق
الذهنية والصورة الخارجية للواحق الخارجية مساوية لها في تمام الماهية
وان اختلفا في العوارض فان الاختلاف في العوارض لا ينافي المساواة

في تمام

في تمام الماهية والصورة المعقولة باعتبار انها صورة يعقل بها الشيء لا يكون
عرضا وان لا ان الصورة الحالة في العاقلة يجب ان يكون حالة في محلها
اذا كانت العاقلة جسمانية وذلك لانه اذا كانت العاقلة جسمانية كانت
ذات فعل بمشاركة المحل لان كل عاقل جسماني انما يكون فاعلا بمشاركة
الجسم فلو عاقلا لم يحل الصورة الحالة في العاقلة في محلها لما كان فعلها بمشاركة
المحل فلا يكون جسمانية	الرابع القوة العاقلة	الوجه الرابع
القوة العاقلة تقوى على معقولات غير متناهية لان القوة العاقلة تقدر
على ادراك الاعداد والاشكال التي لا نهاية لها ولا شيء من القوى الجسمانية
كذلك فان القوى الجسمانية لا يقدر على ادراك ما لا نهاية له لما سنذكره
في باب الحشر ان القوى الجسمانية لا تقوى على تحريكات غير متناهية
واعترض عليه بانا لا نم ان القوة العاقلة تقدر على الفعل اصلا فضلا
عن ان يقال انها تقدر على افعال غير متناهية لان التعقل عبارة
عن قبول النفس الصورة العقلية وهذا انفعال لا فعل والانفعالات
الغير المتناهية جايزة على الجسمانية كما في النفوس الفلكية المنطبعة
وهيولى الاجسام العنصرية وان سلمنا قوتها على الفعل لكن ما الذي
تعنون بقولكم القوة العاقلة تقوى على معقولات غير متناهية ان
عنيتم ان العاقلة لا ينتهي الى معقول الا وهي تقوى على تعقل معقول
اخر فالقوى الجسمانية ايضا كذلك فان القوة الخيالية لا تنتهي في تصور
الاشكال الى حد الا وهي تقوى على تصور اشكال اخر بعد تلك وان
عنيتم به ان القوة العاقلة يستحضر معقولات لا نهاية لها دفعة واحدة
فهو ممنوع فانا نجد من انفسنا انه يصعب علينا توجه الذهن نحو معلومات
كثيرة دفعة واحدة	الخامس الادراكات الكلية
الوجه الخامس الادراكات الكلية ان حلت في جسم اختصت بمقدار
وشكل ووضع واين تبعا لمحلها واللازم بط فالملزوم مثله اما الملازمة
فلان الجسم مختص بمقدار معين وشكل معين ووضع معين واين معين

عاقلا

والادراكات الكلية ان حلّت في الجسم اختصت بذلك المقدار والشكل والوضع
والاين لان اختصاص المحل بالمقدار المعين والشكل المعين والوضع المعين
والاين المعين يوجب اختصاص الحال بها واما بطلان اللازم فلان كل ما
هو مختص بمقدار معين وشكل معين ووضع معين واين معين لا يكون
مماثلا لما ليس كذلك فلا يكون مشتركا بين كثيرين فلا يكون صورا مجردة
كلية واعترض على هذا الوجه بان كلية الصور انطباقها على كل واحد
من الاشخاص اذا اخذت ماهيتها مجردة عن لواحقها الخارجية وتجرد
ماهيتها عراؤها عن العوارض الخارجية ولا يقدح في كليتها شئ مما عرض
بسبب المحل من المقدار والشكل والوضع فانها منطبقة على الاشخاص
اذا اخذت مجردة لانه لو قدح في كليتها ما عرض بسبب المحل لاشترك
الالزام بان نقول الادراك الكلي ايضا حال في نفس جزئية فيكون جزئيا
لان الحال في الجزئي جزئي فثبت ان ما عرض للكلي بسبب المحل لا يقدح
في كليته ولا يلزم من جزئية المحل جزئية الحال   واما النقل
لما فرغ مما يدل على تجرد النفس من الوجوه العقلية ذكر ما يدل على تجردها
من النقل قد ذكر من القران اربع آيات ومن السنة حديثا وترفرف
من ترفرف الطاير اذا حرك جناحيه حول الشئ يريد ان يقع عليه
ولا شك ان هذه الايات والحديث دالة على ان النفس مغايرة للبدن
ولا يدل على تجردها وهي غنية عن الشرح واختلف المنكرون لتجرد النفس
فقال ابن الراوندي انها جزء لا يتجزى في القلب وقال النظام انها
اجسام لطيفة سارية في البدن باقية من اول العمر الى اخره ولا تتحلل
ولا تفسد فما دامت هي سارية في البدن فهو حي واذا فارقت فهو
ميت وقيل هي قوة في الدماغ مبدا الحس والحركة وقيل هو قوة
في القلب مبداء للحيوة في البدن وقيل النفس ثلث قوى احديها
في الدماغ وهي النفس الناطقة الحكمية لكونها مبداء للعلوم والحكم
والثانية في القلب وهي النفس الغضبية الذي مبدا الغضب والخوف

والفرح

والفرح والحزن وغيرها والثالثة في الكبد وهي النفس النباتية التي
هي مبداء التغذي والنمو والتوليد وسماها المص بالشهوانية لانها مبداء
الجذب الملايم وقيل النفس هي الاخلاط الاربع الصفراء والدم
والبلغم والسوداء وقيل النفس هي المزاج واعتدال الاخلاط وقيل
هي تشكل البدن وتخطيطه وتاليف اجزائه وقيل هي الحيوة
الخامس في حدوث النفس   المبحث الخامس في حدوث النفس
المليون لما اثبتوا ان ما سوى الله تع الذي هو الواحد الواجب لذاته
محدث اتفقوا على حدوث النفس فان النفس مما سوى الله تع الا ان
قوما من المليين جوزوا حدوث النفس قبل حدوث البدن لما روي
في الاخبار ان الله تع خلق الارواح قبل الاجساد بالفي عام ومنع اخرون
حدوث النفس قبل حدوث البدن لقوله تع ثم انشاناه خلقا اخر فانه تع
لما بين اطوار خلق الانسان حيث قال ولقد خلقنا الانسان من سلالة
من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين فخلقنا النطفة علقة فخلقنا
العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم انشاناه
خلقا اخر اراد بقوله خلقا اخر الروح ولفظة ثم تفيد التراخي فدل الاية على
انشاء الروح وخلقته بعد تكوين البدن وخالف ارسطاطاليس من كان
قبله من الحكماء مثل افلاطون فان افلاطون ومن قبله قالوا بقدم النفس
وقال ارسطاطاليس النفس حادثة وشرط حدوثها حدوث البدن واحتج
ارسطو بان النفس الناطقة الانسانية متحدة بالنوع لانها لو لم تكن متحدة
بالنوع لكانت مركبة واللازم بط فالملزوم مثله اما الملازمة فلان النفوس
الناطقة الانسانية مشاركة في كونها نفسا بشرية فلو اختلفت بالماهية
لكان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فكانت مركبة واما بطلان اللازم
فلان النفس لو كانت مركبة لكانت جسما واللازم بط لما ثبت ان النفس
مجردة فثبت ان النفس متحدة بالنوع فلو وجدت قبل البدن لكانت
واحدة لان تعدد افراد النوع بالمادة ومادة النفس البدن فيمتنع تعدد

جعلناه

النفس قبل البدن فثبت ان النفس اذا كانت قبل البدن كانت متحدة ثم اذا تعلقت
النفس بالبدن ان بقيت واحدة لزم ان يعلم كل واحد ما علم الاخر هذا خلف وان
لم يبق النفس واحدة بعد التعلق بالبدن كانت منقسمة واللازم باطل لان النفس
مجردة والمجرد لا ينقسم لان قبول القسمة من مقتضيات المادة وقيل على هذا الدليل
بان المدلول من كون النفس نفسا بشرية كونها مدبرة للبدن البشري وكونها
مدبرة من عوارضها ولا يلزم من اشتراك النفوس في هذا العرض التركيب
في ماهيتها لجواز اختلاف النفوس بتمام الماهية مع اشتراكها في العوارض
ولئن سلم انه يلزم ان يكون النفس مركبة فلا نم ان كل مركب جسم فان مذهبكم
ان كل جسم مركب وهو موجبة كلية والموجبة الكلية لا ينعكس كنفسها وكيف يكون
كل مركب جسما والمجردات باسرها متشاركة في الجوهر والجوهر جنس لها وممتازة
بالنوع فيكون تميز بعضها عن البعض بفصل فيكون المجردات مركبة من الجنس
والفصل عندهم وان سلم اتحاد النفوس الناطقة الانسانية بالنوع فلم لا يجوز
ان يتعدد النفوس قبل هذه الابدان بتعدد ابدان اخر كانت متعلقة بها فانتقلت
منها الى هذه على سبيل التناسخ قال عمدتكم الوثقى اشارة الى جواب دخل تقرير
الدخل انه لا يجوز ان يتعدد النفوس قبل هذه الابدان لانه لو تعدد النفوس
قبل الابدان يلزم التناسخ وهو باطل تقرير الجواب ان عمدتكم الوثقى في بطلان
التناسخ مبني على حدوث النفس وذلك لان عمدتكم في بطلان التناسخ ان البدن
اذا استكمل فاض عليه من المبدا نفس لعموم الفيض ووجود الشرط فان استكمال
البدن شرط لحدوث النفس من المبدا واذا فاض عليه من المبدا نفس
عند استكمال البدن فلا يتصل به نفس اخرى على سبيل التناسخ والا يلزم ان
يكون لبدن واحد نفسان وهو باطل لان كل واحد يجد ذاته واحدا لا اثنين
فيمتنع التناسخ فثبت ان بطلان التناسخ مبني على حدوث النفس فاثبات
حدوث النفس بابطال التناسخ دور ولقايل ان يقول اذا كانت النفوس
متحدة بالنوع امتنع تعددها وتكثرها قبل البدن وذلك لانها اذا كانت كثيرة
لا يكون متحدة بالنوع لانها لو كانت متحدة بالنوع امتنع تعلقها بالابدان

المختلفة

المختلفة كالمواد وامتنع تعلق الابدان المختلفة بها لانها مساوية في ذواتها
من غير اولوية وترجح في البعض دون البعض لكن لا يمتنع تعلقها بالابدان
المختلفة فلا تكون متحدة بالنوع فثبت انه لو كانت النفوس قبل الابدان
متكثرة لا تكون متحدة بالنوع واللازم باطل لان الغرض انها متحدة بالنوع
فالملزوم مثله السادس في كيفية تعلق النفس

المبحث السادس

في كيفية تعلق النفس بالبدن وكيفية تاثيرها وتصرفها فيه قالت الحكماء
النفس غير حالة في البدن ولا مجاورة له لانها جوهر مجرد فلا يكون تعلقها
بالبدن تعلق حلول كتعلق الصورة بالمادة والعرض بالموضوع كتعلق
السواد بالجسم ولا تعلق مجاورة كتعلق الانسان بداره وثوبه الذي
يرافقه تارة ويفارقه اخرى لكنها متعلقة بالبدن تعلق العاشق بالمعشوق
عشقا لا يتمكن بسببه من مفارقة معشوقه ما دامت مصاحبته ممكنة
وسبب تعلق النفس بالبدن وتوقف كمالاتها ولذاتها الحسية والعقلية
عليه فان النفس في مبداء الفطرة عارية عن العلوم قابلة لها متمكنة
من تحصيلها بالآلات وقوى بدنية قال الله تع والله اخرجكم من بطون
امهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والابصار والافئدة لعلكم تشكرون
والنفس يتعلق اولا بالروح وهو الجسم اللطيف البخاري المنبعث عن القلب
المتكون من الطف اجزاء الاغذية فيفيض من النفس الناطقة على
الروح قوة تسري بسريان الروح الى اجزاء البدن واعماقه فتنبث تلك
القوة في كل عضو من اعضاء البدن ظاهرة وباطنة قوى تليق بذلك العضو
ويكمل بالقوى المسارة في ذلك العضو نفعه كل ذلك بارادة العليم الذي
لا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا اصغر من ذلك
ولا اكبر الحكيم الذي اتقن كل شيء خلقه ثم هدى وتلك القوى باسرها
تنقسم الى مدركة والى محركة وتنقسم القوى المدركة الى مدركة ظاهرة
والى مدركة باطنة واما المدركة الظاهرة فهي المشاعر الخمسة البصر والسمع
والشم والذوق واللمس الاول البصر وهو قوة مودعة في العصبتين

المجوفتين اللتين تتلاقيان وتتاديان الى العينين بعد تلاقيهما يدرك بها
الاضواء والالوان اولا وبالذات وبواسطتهما سائر المبصرات كالشكل
والمقدار والحركة والحسن والقبح وادراك البصر بانعكاس صورة من
المرئي الى الحدقة وانطباع تلك الصورة في جزء من الحدقة يكون ذلك
الجزء زاوية مخروط مفروض قاعدة المخروط سطح المرئي وزاويته
عند الحدقة ولاجل ادراك البصر بانعكاس صورة المرئي الى الحدقة
وانطباعها في جزء منها يكون زاوية مخروط مفروض قاعدته سطح المرئي
يرى القريب اعظم من البعيد فانه اذا كان المرئي اقرب الى البصر يكون
تلك الزاوية اوسع فيرى المبصر اعظم واذا كان ابعد منه يكون تلك الزاوية
اضيق فيرى المبصر اصغر وقيل ادراك البصر باتصال شعاع مخروط
يخرج من الحدقة الى المرئي وتخيل كيفية اتصال الشعاع بالمرئي بتوهم
خطوط يخرج من سطح المخروط الشعاعي الذي قاعدته عند المرئي وراسه
عند الحدقة ويكون الابصار بزاوية تحدث من تلك الخطوط عند راس
المخروط وليس المراد بخروج الشعاع من الحدقة الخروج الحقيقي بل يقال له
خروج بالمجاز كما يقال الضوء يخرج من الشمس ومنع هذا القول بانه
لو كان الابصار باتصال شعاع مخروط يخرج من الحدقة الى المرئي لتشوش
الابصار بهبوب الرياح فلا يرى المقابل ويرى غير المقابل الذي اتصل
به الشعاع وللقائل ان يقول بتشوش الابصار بهبوب الرياح ولكن
لا يلزم من هذا عدم روية المقابل وروية غيره فان الهواء المتكيف
بهبوب الرياح لا بد ان يجيء في موضعه هواء آخر يتكيف بذلك الشعاع
لامتناع الخلاء فلا يرى غير المقابل بل المقابل بعينه   الثاني
الثاني من المشاعر الخمسة الظاهرة السمع وسبب ادراكه وصول الهواء   الى الصماخ
المتموج المنضغط من قارع ومقروع مقاوم له والسمع قوة مستودعة
في العصب المفروش في مقعر الصماخ   الثالث   الثالث من
المشاعر الخمسة الظاهرة الشم وهو قوة مودعة في الزايدتين النابتتين

من مقدم

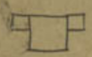
من مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي ويدرك الروائح بوصول الهواء
المتكيف بالرائحة المتصل من ذي الرائحة الى الخيشوم وقيل يدرك الرائحة
بوصول الهواء المختلط بجزء تحلل من ذي الرائحة ومنع بان القدر
اليسير من المسك استحال ان يتحلل منه على الدوام ما ينتشر الى مواضع
يصل اليها الرائحة   الرابع   الرابع من المشاعر الخمسة الظاهرة الذوق
وهو قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان وادراك الذوق
بمخالطة الرطوبة اللعابية المنبعثة من الآلة المسماة بالملعبة بالمذوق
ووصوله الى العصب ويشترط خلو الرطوبة عن مثل طعم المذوق او ضده
وبالجملة ينبغي ان يكون الرطوبة عادمة الطعم في نفسها ليخالطه ما يرد على
جرم اللسان من المذوقات ويؤدي طعمه فيحصل الاحساس به
الخامس   الخامس من المشاعر الخمسة الظاهرة اللمس وهو قوة
منبثة في جميع جلد البدن يدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة والملاسة والخشونة والخفة والثقل وغيرها من الملموسات
كالصلابة واللين واللزوجة وادراك اللمس بالمماسة والاتصال بالملموس
ولا يشعر بما كيفيته مشابهة لكيفية العضو الذي يكون هذه القوة فيه
فان الادراك لا يقع الا عن انفعال الشيء والشيء لا ينفعل عن شبيهه
وفي تعدد قوة اللمس ووحدتها نظر فانه يحتمل ان يكون قوى كثيرة
كل قوة منها يدرك بها ضدان من هذه الكيفيات ويحتمل ان يكون
قوة واحدة بها جميع هذه الكيفيات يدرك   واما الباطنة
لما فرغ من بيان القوى المدركة الظاهرة شرع في بيان القوى المدركة
الباطنة وهي ايضا خمس لانها اما مدركة واما معينة على الادراك والمدركة
اما مدركة للصور وهي ما يمكن ان تدرك بالحواس الظاهرة واما مدركة
للمعاني وهي ما لا يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة والمعينة اما معينة
بالحفظ او التصرف والمعينة بالحفظ اما معينة لمدرك الصور واما معينة
لمدرك المعاني فهذه خمس قوى الاولى الحس المشترك وهي قوة تدرك

صور المحسوسات وهي خيالات المحسوسات الظاهرة واشباحها بالتادية
اليها والذي يدل على وجود هذه القوة انا نحكم على الجسم الابيض الطيب
الرائحة الحلو بانه ابيض طيب الرائحة حلو والحاكم لا محالة يحضره
المحكوم به والمحكوم عليه ولا يكون حصول هذه الامور في النفس لما
علمت ان النفس مجردة لا يرتسم فيها صور المحسوسات ولا يرتسم في الحس
الظاهر فان الحس الظاهر لا يدرك به غير نوع واحد من المحسوسات
فاذا لا بد للنفس من قوة غير الحس الظاهر تدرك بها جميعا اي اللون
الجزئي والرائحة الجزئية والطعم الجزئي وغيره ومحل الحس المشترك
مقدم البطن الاول من الدماغ الثانية الخيال القوة الثانية
من القوى المدركة الباطنة الخيال وهي المعينة للحس المشترك بالحفظ وهي
خزانة الحس المشترك فيجمع فيها صور المحسوسات بعد غيبتها عن الحواس
الظاهرة فيحفظ تلك الصور والذي يدل على وجود هذه القوة ان النفس
كما لا يقدر على الحكم بان هذا اللون مصاحب هذا الطعم الا بقوة تدرك بها
اياهما جميعا كذلك لا يقدر على ذلك الا بقوة حافظة للجميع والا فينعدم
صورة كل واحد من الامرين عند ادراك الاخر والالتفات اليه وهذه
القوة مغايرة للحس المشترك لان القبول بقوة غير القوة التي بها الحفظ
لان القبول والحفظ قد يفترقان فلو كانا بقوة واحدة لما افترقا والى هذا
اشار بقوله فان الادراك غير الحفظ ومحل الخيال موخر البطن الاول
من الدماغ الثالثة الواهمة القوة الثالثة من القوى
المدركة الباطنة الواهمة وهي قوة يدرك بها النفس في المحسوسات الجزئية
المعاني الجزئية التي ليست بمحسوسة كصداقة زيد وعداوة عمرو وكادراك
الشاة معنى في الذئب غير محسوس وهي العداوة وهذه المعاني لا يدرك
بالحس الظاهر وبهذه القوة يحكم النفس احكاما جزئية قال المص ومحل
الوهم مقدم البطن الاخير وقيل محله موخر البطن الاوسط
الرابعة الحافظة القوة الرابعة من القوى المدركة الباطنة الحافظة

وادراك الكبش في النعجة معنى غير محسوس وهي الصداقة صح

وهي قوة

وهي قوة تحفظ هذه المعاني التي يدركها الوهم بعد حكم الحاكم بها وهي
مغايرة للوهم لما عرفت ان القبول بقوة غير القوة التي بها الحفظ و
مغايرة للخيال لان الحافظ للصور غير الحافظ للمعاني ومحل الحافظة البطن
الاخير من الدماغ قال المص محلها موخر البطن الاخير من الدماغ
الخامسة القوة الخامسة من القوى المدركة الباطنة المتصرفة
التي تحلل الصور وتركبها وتحلل المعاني وتركبها فتارة تفصل الصورة
عن الصورة والمعنى عن المعنى والصورة عن المعنى وتارة تركب الصورة
بالصورة وتارة تركب المعنى بالمعنى وتارة تركب الصورة بالمعنى والقوة
المتصرفة تسمى متفكرة ان استعملها العقل ومتخيلة ان استعملها الوهم
دون تصرف عقلي والذي يدل على مغايرتها لسائر القوى ان التحليل و
التركيب بقوة غير القوة التي بها الحفظ والقبول للافتراق ومحل المتصرفة
الدودة التي في وسط الدماغ والدليل على اختصاص هذه القوى بهذه
المواضع اختلال فعلها بخلل هذه المواضع فان الفساد اذا اختص بموضع
اورث الافة في فعل القوة المختصة بذلك الموضع وهذه القوى الخمس
تسمى مدركة باطنة وان كانت المدركة منها اثنين فقط لان الادراكات
الباطنة لا يتم الا بجميعها وبالحقيقة المدركة للكليات ولهذه الجزئيات
النفس لكن ادراكها للكليات بالذات وادراكها للجزئيات بتوسط هذه
القوى والمراد بقولنا ان النفس تدرك الكليات بذاتها ان الصورة
الكلية المعقولة ترتسم في النفس لا في القوى الجسمانية التي هي آلاتها
والمراد بقولنا ان النفس تدرك الجزئيات بآلاتها ان الصورة المحسوسة
والمتخيلة والمعاني الجزئية الموهومة ترتسم وتنطبع في آلاتها لكن ادراك
النفس اياها بواسطة تلك القوى وانطباعها لانا لو تصورنا مربعا
مجنحا بمربعين وتصورت النفس به لزم تغاير محل الجناحين لانا نميز



بين الجناحين المختلفين في الوضع المتفقين في الحقيقة وليس هذا الامتياز
في الخارج اذ هو غير مستند الى الخارج لان الفرض ان لا يكون اي المربع

موجودا فى الخارج فهذا الامتياز فى الذهن فلا بد وان يرتسم احد الجناحين
فى محل غير محل ارتسم فيه الجناح الاخر والا امتنع الامتياز لان امتياز
احدهما عن الاخر لا يكون بالماهية ولا بلوازمها لاتفاق الجناحين فيهما
فلابد وان يرتسم فى جسم او جسمانى حتى يحصل الامتياز بحسب تغاير
محلها فلا يرتسم فى النفس والا لزم انقسام النفس وهو محال فادراك
الجزئى للنفس انما يكون بآلات وينبغى ان يحمل قول المص المدرك للجزئيات
اولا هى هذه على انها ترتسم فيها وارتسامها فيها هو ادراك النفس اياها
وكثيرا ما يستند الفعل الى آلات صدور الفعل من الفاعل بتوسطها
واما المحركة لما فرغ من القوى المدركة شرع فى القوى المحركة والحركة
تنقسم الى باعثة محركة اختيارية والى محركة طبيعية اما الحركة الاختيارية
فتنقسم الى باعثة تحث على جلب النفع وتسمى القوة الشهوانية او على دفع
الضار وتسمى القوة الغضبية والى محركة تحرك الاعضاء بواسطة تمديد
الاعصاب وارخائها وهى المبداء القريب للحركة الاختيارية فان للحركات
الاختيارية اربعة مبادى مترتبة الاول التصور الجزئى للشئ الملايم
او المنافى تصورا مطابقا او غير مطابق وانما ينبغى ان يكون التصور جزئيا
لان التصور الكلى يكون نسبته الى جميع الجزئيات على السواء فلا يقع بها جزئى
خاص والا يلزم ترجيح احد الامور المتساوية على الباقية ولا جميع الجزئيات
لامتناع حصول الامور الغير المتناهية الثانى شوق ينبعث عن ذلك التصور
اما نحو جذب ان كان ذلك الشئ لذيذا او نافعا يقينا او ظنا ويسمى شهوة واما
نحو دفع وغلبة ان كان ذلك الشئ مكروها او ضارا يقينا او ظنا ويسمى
غضبا الثالث الارادة والكراهة وهى العزم الذى يجزم بعد التردد
فى الفعل والترك ويدل على مغايرة الارادة والكراهة للشوق كون
الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهيه وكارها لتناول ما يشتهيه وعند
وجود الارادة او الكراهة يرجح احد طرفى الفعل والترك اللذين يساوي
نسبتها الى القادر عليهما الرابع حركة من القوة المنبثة فى العضلة ويدل

على مغايرتها

على مغايرتها لسائر المبادى كون الانسان المشتاق العازم غير قادر على
تحريك الاعضاء وكون القادر على التحريك غير مشتاق ولا عازم
اما الطبيعية لما فرغ من بيان القوى المدركة والمحركة الاختيارية
التى يشارك بها الانسان الحيوان شرع فى القوى الطبيعية التى يشارك
بها الحيوان والنبات واصولها ثلاثة اثنتان لاجل حفظ الشخص وهما
الغاذية والنامية وواحدة لاجل حفظ النوع وهى المولدة للمثل و
فهذه القوى الثلاث تسمى النباتية اما الغاذية فهى التى تحيل الغذاء
الى مشابهة المغتذى ليخلف بدل ما يتحلل فيفعل هذه القوة احالة
الغذاء الى مشابهة المغتذى ومحل فعلها هو الغذاء وغايته اخلاف
بدل ما يتحلل واما النامية فهى قوة توجب زيادة فى اقطار البدن
المغتذى على تناسب طبيعى محفوظ فى اجزاء المغتذى ليبلغ به الشئ
فقوله على تناسب طبيعى خرج به الزيادة الخارجة عن المجرى الطبيعى
كالورم وقوله محفوظ فى اجزاء المغتذى فى الاقطار الثلث خرج
به الزيادات الصناعية فان الصانع اذا زاد فى الطول نقص
من العرض والعمق وبالعكس وقوله ليتم به النشو خرج بها السمن
والنامية والغاذية متشاركان فى الفعل فان كلا منهما فعله تحصيل
الغذاء والصاقه وتشبيهه فان كانت هذه الافعال على قدر ما
يتحلل فهو الاغتذاء وان كانت زايدا فهو النمو اما المولدة فقسمان
الاول مولدة تفصل جزءا من الغذاء بعد الهضم التام وتعده
مادة ومبداء لشخص اخر الثانى مصورة تحيل تلك المادة فى الرحم
وتفيدها الصور والقوى والاعراض الحاصلة للنوع الذى انفصل
عنه البزر واما احتيج الى هذه القوى الثلث لان النفوس انما تفيض
من مبدائها على الابدان المركبة بحسب قرب امزجتها عن الاعتدال
وبعدها عنه ولا بد فى الامزجة من اجزاء حارة بالطبع وينبعث
من كل نفس ايضا كيفية فاعلة مناسبة للمبدأ تكون آلة لها فى افعالها

وخادمة لقواها وهي الحرارة الحرا الغريزية فالحرارتان تقتضيان
تحلل الرطوبة الموجودة في البدن المركب ويعينها على ذلك الحرارة
الغريبة من خارج فاذن لولا شئ يصير بدلا لما يتحلل منه لفسد المزاج
بسرعة وبطل استعداد المركب لتعلق النفس به فحكمة الصانع تع
اقتضت احداث قوة تتخذ ما يشابه بدنه بالقوة وتحمله الى ان
يشبهه بالفعل مضيفة اليه لتخلف بدل ما يتحلل ولما كانت العناصر
متداعية الى الافتراق ولم يكن للقوى الجسمانية اجبارها على الالتيام
دايما وكانت العناية الالهية اقتضت استبقاء الانواع زمانا ما شاء الله
ابقاءها فيه ولم يكن ابقاء شخص ابدا فقدر بقاءها بتعاقب الاشخاص
اما على سبيل التولد فيما يسهل اجتماع اجزائه لبعده عن الاعتدال
ولسعة عرض مزاجه واما على سبيل التوالد فيما تعذر ذلك لقربه من
الاعتدال وضيق عرض مزاجه فخلق الله تع النفس ذات قوة تفصل من
المادة التي تحصلها الغاذية ما تعده مادة لشخص اخر ولما كانت المادة
المنفصلة اقل من القدر الواجب لشخص كامل جعل الله النفس ذات
قوة تضيف من المادة التي تحصلها الغاذية شيئا فشيئا الى المادة
المفصولة فيزيد بها مقدارها في الاقطار على تناسب يليق باشخاص ذلك
النوع الى ان يتم الشخص فاذا النفس النباتية النامية انما تكون ذات ثلث
قوى يحفظ بها الشخص اذا كان كاملا ويكمل اذا كان ناقصا ويستبقى
النوع بتوليد مثله وتخدم القوى الاربع الغاذية والنامية والمولدة
والمصورة اربع قوى اخرى الجاذبة والهاضمة والماسكة والدافعة
اما الجاذبة فهي تجذب الغذاء المحتاج اليه وهي موجودة في جميع الاعضاء
اما في المعدة فلان الغذاء يتحرك من الفم اليها وتلك الحركة غير ارادية
لان الغذاء ليس حيوانا ولا طبيعية لان الغذاء يرد يرد عند الانتكاس
فيكون قسرية اما بدفع دافع من فوق او جذب جاذب من المعدة والاول
بط لان الغذاء قد يجذب الى المعدة من غير ان يدفعه دافع اليها فتعين

الثاني

الثاني فلهذا يجذب المري والمعدة الغذاء من فوق عند شدة الحاجة
من غير ارادة المغتذي ولان المعدة تجذب اللذيذ الى قعرها ولهذا
يخرج الحلو بالقي بعد غيره وان تناوله المغتذي اولا واما في الرحم فلانها
اذا كانت خالية عن الفضول قريبة العهد بانقطاع الطمث عنها يحس
الانسان وقت الجماع ان احليله يجذب الى داخل اما في ساير الاعضاء
فلان الاخلاط الاربعة اي الصفراء والدم والبلغم والسوداء
مختلطة في الكبد ويتميز ويتحرك كل واحد منها وينصب الى عضو معين
فلو لم يكن وجودها في كل عضو لما اختص بخلط خاص واما الهاضمة
فهي التي تغير الغذاء الى حيث يصلح لان يحيله الغاذية الى العضو ففعل
الهاضمة احالة الغذاء الى ما يصلح لان يصير جزءا من المغتذي وفعل
الغاذية احالته الى ما يكون جزء من المغتذي بالفعل وللهاضمة اربع
مراتب الاولى مبدءها في الفم وهو عند المضغ ولهذا كانت الحنطة
الممضوغة تنضج الدماميل وفوق ما ينضجه المطبوخة وتمامها
في المعدة وهو ان يصير الغذاء جوهرا شبيها بماء الكشك الثخين ويسمى
كيلوسا الثانية في الكبد وهو ان يصير بعد الانحدار من المعدة اليه
بحيث يحصل من الكيلوس الاخلاط الاربعة الدم والصفراء والسوداء
والبلغم الثالثة في العروق الرابعة في الاعضاء وهو ان يصير بحيث
يصلح ان يكون جزءا من العضو واما الماسكة فهي التي تمسك الغذاء
المجذوب الى ان يهضمه الهاضمة وفعلها في المعدة الاحتواء على الغذاء
بحيث تماسه من جميع الجوانب على وجه لا يكون بين سطح باطن المعدة
وبين الغذاء فرجة وليس هذا الاحتواء بسبب امتلاء المعدة فان
الغذاء اذا كان قليلا والماسكة قوية حصل هذا الاحتواء فلهذا
يجود الهضم وفعلها في الرحم ان يحوي على المني بحيث يمنع النزول
ولو لم يكن هناك ماسكة لنزل المني بطبيعته لانه ثقيل وكذا قياس
ساير الاعضاء واما الدافعة فهي التي تدفع الفضل والمهيأ لعضو

اخراليه والذى يدل على وجودها ان الانسان يجد الامعاء عند عتق التبرز
كانها تنزع بدفع ما فيها الى اسفل وقد يتضاعف هذه القوى لبعض
الاعضاء كالمعدة فان فيها الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة له
بالنسبة الى غذاء جميع البدن وفيها ايضا هذه القوى بالنسبة الى ما يغتذى
به خاصة **قال** السابع فى بقاء النفس الناطقة **اقول** النفس لا تفنى
بموت البدن اما عندنا فلما سبق من النصوص ونحوها قال الحكماء النفس الناطقة
غير مادية وكل ما يقبل العدم فهو مادي فالنفس الناطقة لا تقبل العدم
اما الصغرى فلما سبق من ان النفس الناطقة فى ذاتها وكمالاتها غير منطبعة
فى جسم تقوم به واما الكبرى فلانها لو كانت قابلة للفساد لكانت
قبل الفساد باقية بالفعل وفاسدة بالقوة ولا شك ان فعل البقاء غير
قوة الفساد والا لكان كل باق ممكن الفساد وكل ممكن الفساد باقيا ولا
ولا يجوز ان يكون محل قوة الفساد هو محل البقاء بالفعل بعينه فان
محل قوة الفساد هو القابل للفساد قبولا يكون بعينه موصوفا بالفساد
والباقى بالفعل لا يبقى عند الفساد فلا يكون بعينه موصوفا بالفساد
فيكون محل البقاء بالفعل غير محل الفساد بالقوة فاذن بالنفس امران
مختلفان فيلزم تركيبها من امرين احدهما محل الفساد بالقوة والاخر
الباقى بالفعل وكل من الجزئين جوهر ضرورة كون جزء الجوهر جوهرا
فيلزم تركيبها من الهيولى والصورة فلا يكون النفس مجردة هذا خلف
واعترض على هذا بان قوة الفساد وهو امكان العدم غير ثبوتى فلا
يستدعى محلا وايضا لم لا يجوز ان يكون النفس مركبة من هيولى وصورة
مخالفتين لهيولى الاجسام وصورها فلا يلزم ان يكون جسما وايضا
النفس حادثة فتكون مسبوقة بعدم بامكان الوجود والامكان السابق
كما لم يوجب كون النفس مادية كذلك لم يوجب امكان الفساد ان تكون
مادية واجيب عن الاول بان هذا الامكان هو الامكان الاستعدادي
وهو عرض وجودي يستدعى محلا ثابتا واجيب عن الثاني بان الهيولى

التي هي

التي هي مخالفة لهيولى الاجسام يجب ان تكون باقية بعد وقوع الفساد بالفعل
لما مر فح لا يخلو اما ان تكون ذات وضع اولا والاول ح والا يلزم ان تكون
جسما وان تكون ذات وضع جزءا لما لا وضع له وكلاهما محال والثاني لا يخ
اما ان يكون موجودة بانفرادها او لم تكن فان كان الاول كانت عاقلة
بذاتها لما ستعرف فكانت هى النفس وقد فرضنا جزءا منها هذا خلف
مجرده ومع هذا المط حاصل وهو بقاء جوهر عاقل بعد موت البدن وان كان
الثانى فاما ان يكون للبدن تاثير فى اقامتها اولا فالاول ح والا لكانت
محتاجة فى وجودها الى البدن فلم تكن ذات فعل بانفرادها وقد ثبت
تستفيده بطلان ذلك والثانى يلزم ان يكون باقية بما هى مستعدة الوجود منه
واستحالة الجسم عن ان يكون آلة لها وحافظا للعلاقة معها بالموت لا يضر
جوهرها وبقاءها واجيب عن الثالث بان كل واحد من الامكان السابق
وامكان الفساد لا يقتضى ان يكون النفس مادية لكن البدن مع هيئة
مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس يكون محلا لامكان حدوث النفس اى
الامكان الاستعدادى لحدوثها من حيث هى نفس مدبرة متصرفة لتصير
كاملة فحدوث النفس من مبدءها بحسب هذه الاستعداد فاذا زالت هذه
الهيئة المخصوصة تغير البدن بحيث لا يكون مستعدا لقبول اثر المدبرة نصير
فينقطع علاقته وعدم هذا الاستعداد لا يقتضى عدم المدبرة من حيث
الذات بل من حيث هو مدبر ولا يلزم من عدم المدبر من حيث انه مدبر
عدمه من حيث الذات ولا يجوز ان يكون محلا لامكان عدم المدبر من
حيث الذات لان المدبر من حيث الذات جوهر مباين للبدن فلا يجوز
ان يكون الشىء محلا لامكان ما هو مباين عنه والحاصل ان البدن لا يكون
محلا لامكان النفس من حيث هى مباينة ولا لامكان عدمها بل يكون
محلا لامكان حدوث النفس من حيث هى مدبرة ومتصرفة ولامكان
عدمها من حيث كذلك لكن امكان حدوثها من حيث هى مدبرة متصرفة
يستدعى امكان وجودها من حيث الذات لانه لا يمكن حدوث النفس

صار بما البدن

من حيث هي مدبرة متصرفة بدون حدوثها من حيث الذات فبالعرض صار
محلا لامكان حدوث النفس من حيث جوهرها وامكانُ عدمها من حيث
هي مدبرة متصرفة لايستدعي امكان عدمها من حيث جوهرها لان انتفاء
الذات من حيث هي على حالة لا يقتضي انتفاءها من حيث جوهرها لان
انتفاء المجموع لايقتضي انتفاء جميع اجزاءه بخلاف تحققه ثم لايكون البدن
محلا لامكان عدم النفس لا بالذات ولا بالعرض ويكون محلا لامكان
وجودها بالعرض فهذا هو الفرق بين الامكان السابق وامكان الفساد
ثم قال الحكماء للنفس بعد مفارقتها البدن سعادة وشقاوة لان النفس
ان كانت عالمة بالله تع وبوجوب وجوده وبفيضان جوده اى افادة
ماينبغي لكل موجود من غير عوض وانه اعطى كل شي خلقه ثم هدى
وبتقدس ذاته عن النقايص وبتنزهه عن سمات الحدوث وكانت
نقيةً عن الهيات البدنية منتهية عن متابعة الهوى المستعقبة
للاخلاق الذميمة معرضة عن اللذات الجسمانية المفضية الى الملكات
الردية التذت بوجدانها نفسها كاملة شريفة جامعة للفضيلتين
العلمية والخلقية منخرطة في سلك المجردات المقدسة والملايكة الكرام — والعُلية
راجعة الى ربها راضية مرضية وان كانت جاهلة بالله معتقدة
للاباطيل الزايغة من اثبات الشريك واتصافه بما يجب تقدسه وتنزهه
عنه تالمت بادراك جهلها واشتياقها الى المعارف الحقيقية ويأسها
عن حصولها خالدة مخلدة وتمنت العود الى الدنيا واكتساب المعالم
وقالت ياليتنا نرد ولا نكذب بايات ربنا ونكون من المومنين وان كانت
عالمة بالله وبوجوب وجوده وفيضان جوده كما ذكر واكتسبت من البدن
هيات كريهة واخلاقا ذميمة وملكات ردية لكن لم يعتقد اباطيل
زايغة عذبت بميلانها اليها بعد حصولها لها مدة بحسب رسوخ
تلكا الملكات ودوامها فيها حتى تزول وتخرج من النار وتدخل الجنة — تزول وتزحزح
جعلنا الله من السعداء الابرار وبعثنا في زمرة الاخيار الذين

لاخوف

لاخوف عليهم ولاهم يحزنون وحشرنا مع الذين انعم الله عليهم من النبيين و
الصديقين والشهداء والصالحين وحسن اولئك رفيقا قال
الكتاب الثاني اقول لما فرغ من الكتاب الاول في الممكنات شرع
في الكتاب الثاني في الالهيات وذكر فيه ثلثة ابواب الاول في ذات الله تعالى
الثاني في صفاته الثالث في افعاله الباب الاول في ذات الله تع وذكر فيه ثلثة
فصول الاول في العلم به الثاني في التنزيهات الثالث في التوحيد الفصل
الاول في العلم به وذكر فيه ثلثة مباحث الاول في ابطال الدور والتسلسل
الثاني في البرهان على وجود واجب الوجود الثالث في معرفة ذاته المبحث
الاول في ابطال الدور والتسلسل اما الدور وهو توقف الشيء على ما يتوقف
عليه بمرتبة او اكثر فلان صريح العقل جازم على تقدم وجود المؤثر
على وجود اثره فلو اثر الشي في مؤثره السابق عليه لزم تقدم وجوده
على نفسه بمرتبتين او اكثر فانه اذا اثر الشي في مؤثره يكون متقدما
على مؤثره ومؤثره متقدم عليه فيكون الشي متقدما على نفسه لان المتقدم
لان المتقدم على المتقدم على الشي متقدم على ذلك الشي لا يقال لم لا يجوز
ان يكون شيئان ماهية كل منهما مؤثرة في وجود الاخر او ماهية احدهما
مؤثرة في وجود الاخر ووجود الاخر علة لوجود الاول فيكون كل واحد
منهما مؤثرا في وجود الاخر ولا يلزم تقدم الشي على نفسه لانا نقول
لا يكون دورا لان الشي لم يتقدم على نفسه لان الشي لم يتقدم على ما يتقدم
عليه فان وجود كل اثر بماهية الاخر على التقدير الاول ووجود الثاني
بماهية الاول ووجوده بوجود الثاني على التقدير الثاني وكلامنا في الدور
لا في غيره وايضا لا يجوز ان يكون الماهية بدون الوجود مؤثرة في الوجود
لانا نعلم بالضرورة ان علة الموجود يجب ان تكون موجودة قبل وجود
معلولها قيل ان اريد بتقدم المؤثر على اثره كونه محتاجا اليه فلا نم ان
المحتاج الى المحتاج الى الشي محتاج الى ذلك الشي لانه لو كان كذلك لامتنع وجود
المحتاج عند وجود المحتاج اليه وعدم ما يحتاج اليه المحتاج اليه وليس كذلك

فانه لو فرض وجود العلة القريبة للمعلول مع عدم العلة البعيدة وجد المعلول
بالضرورة والا لزم تخلف المعلول عن العلة القريبة وهو ممتنع وان اريد
بتقدم المؤثر على اثر شئ غير الاحتياج فلا بد من افادة تصوره لينظر في صحته
وفساده قيل لانم ان اللازم وهو قولنا امتنع وجود المحتاج عند وجود
المحتاج اليه وعدم ما يحتاج اليه المحتاج اليه باطل قوله فانه لو فرض وجود
علة القريبة للمعلول مع عدم العلة البعيدة وجد المعلول بالضرورة قلنا
لانم قوله والا يلزم تخلف المعلول عن العلة القريبة قلنا نعم ولكن لم قلتم
بان ذلك محال فان العلة القريبة ليست علة تامة للمعلول بل جزء لها ويجوز
تخلف المعلول عن جزء العلة التامة وهذا غير مستقيم لان العلة القريبة
وان سلم انها جزء العلة التامة لكنها جزء مستلزم للمعلول اذ لا واسطة
بينه وبين تحقق المعلول فلا يمكن تخلف المعلول عنه لاستحالة تخلف اللازم
عن الملزوم والحق ان يقال ان اريد بقوله وجد المعلول بالضرورة لو فرض
وجود علة القريبة للمعلول مع عدم علة البعيدة انه وجد المعلول في نفس
الامر فهو ممنوع فانه لا يلزم من فرض وجود العلة القريبة مع عدم العلة
البعيدة وجود المعلول في نفس الامر فان وجود المعلول في نفس الامر انما
يلزم اذا كانت العلة القريبة موجودة في نفس الامر ولا يلزم من فرضنا
وجود العلة القريبة وجودها في نفس الامر وان اريد به انه وجد المعلول
على تقدير وجود العلة القريبة مع عدم العلة البعيدة فلا نم لزومه ايضا
على ذلك التقدير فان ذلك التقدير محال فيجوز عدم لزوم وجود المعلول
على ذلك التقدير المحال ولئن سلم لزومه على ذلك التقدير لكن لا يلزم منه
ان لا يكون المحتاج الى المحتاج الى الشئ محتاجا الى ذلك الشئ في نفس الامر وانما
يلزم ذلك لو كان ذلك التقدير واقعا في نفس الامر وهو ممنوع وكلامنا
في بطلان الدور في نفس الامر لا على التقدير واما التسلسل وهو ان يترامى
معروض العلية والمعلولية في سلسلة واحدة من معلول معين الى غير النهاية
فيدل على بطلانه وجهان الاول انه لو تسلسلت العلل الى غير النهاية

فلنفرض

فلنفرض جملتين احديهما من معلول معين والاخرى من المعلول الذي قبله
وتسلسلتا الى غير النهاية فان استغرقت الجملة الثانية الاولى بالتطبيق من
الطرف المتناهي بان نطبق الاولى من الجملة الثانية على المعلول المعين الذي
هو اول الجملة الاولى يكون الناقص مساويا للزائد وان لم يستغرق الجملة
الثانية الجملة الاولى بالتطبيق على الوجه المذكور يلزم انقطاع الجملة الثانية
فيلزم ان تكون متناهية والجملة الاولى تزيد عليها بمرتبة فتكون ايضا
متناهية فان قيل لانم ان الجملة الثانية اذا لم يستغرق الجملة الاولى بالتطبيق
يلزم انقطاع الجملة الثانية لجواز ان يكون عدم الاستغراق لعجزنا عن
توهم الانطباق فان توهم انطباق غير المتناهي على غير المتناهي محال وايضا
المحال انما يلزم من المجموع فجاز ان يكون المجموع محالا ويكون كل واحد من الاجزاء
بالانفراد غير محال وايضا هذا منقوض بالحوادث التي لا اول لها والنفوس
الناطقة فانها غير متناهيتين عند القائلين بالتطبيق والحجة جارية فيهما
والجواب عن الاول ان عجزنا عن توهم الانطباق لا يدل على امتناع الانطباق
فانه يجوز ان يعجز الوهم عن الانطباق ويمكن الانطباق بحسب فرض العقل
فنفرض ههنا الانطباق ولا يلتفت الى عجز الوهم عن الانطباق او قدرته
فنقول ان امكن الانطباق المفروض واستغرقت الثانية الاولى لزم
تساوي الناقص والزائد وهو مح وان امتنع الانطباق ولم يستغرق
الثانية الاولى كانت علة عدم الانطباق تفاوت الجملتين فقط فان امتناع
انطباق الجملتين من جنس واحد تحت الكم وهو العدد لا يكون الا بسبب
التفاوت وهذا ضروري وعن الثاني ان المجموع اذا كان محالا لا بد
وان يكون احد اجزائه محالا اما على تقدير تحقق جزء من الاجزاء الباقية
او في نفسه وههنا كل جزء من اجزاء المجموع غير محال على تقدير الاجزاء الباقية
فيكون احد الاجزاء محالا في نفسه وكل جزء من المجموع ممكن في نفسه الا
كون الجملة غير متناهية فيكون الجملة الغير المتناهية محالا وهو المط واما
النقض بالاشياء المترتبة الغير الموجودة كالحركة التي لا اول لها فغير وارد

اذ الجملة من حيث هي غير موجودة بل الموجود ابدا جزء من اجزائها فلا يتصور
التطبيق في اجزائها اصلا وكذلك النقض بالاشياء الغير المتناهية الموجودة
معا التي لا ترتب فيها بحسب ارتباط بعضها ببعض في الخارج غير وارد لان
الاشياء المترتبة اذا انطبق على جزء من الجملة الزايدة شي في درجته من الاثار
استحال ان ينطبق عليه جزء اخر بل الجزء الاخر ينطبق على غيره فلا جرم
يفضل في الزايدة جزء لا ينطبق عليه شي وغير المترتبة لا يتصور فيها
هذا فلا يتم البرهان فيها وقد تحقق مما ذكرنا ان برهان التطبيق يتم في الاشياء
التي تكون كلها موجودة في زمان واحد ولها ترتب طبيعي كالموصوفات
والصفات والعلل والمعلولات ولا يتم فيما فقد فيه احد الشرطين الثاني
مجموع الممكنات المترتبة المتسلسلة الى غير النهاية يحتاج الى كل واحد منها
فيكون ممكنا محتاجا الى سبب وذلك السبب ليس نفس المجموع لامتناع
كون الشي سبب نفسه والا لزم تقدم الشي على نفسه ولا كل واحد من
احادها فان المجموع لا يجب بكل واحد ضرورة توقفه على غيره ولا الداخل
في المجموع لان الداخل في المجموع لا يكون علة لنفسه ولا يكون لعلله فلا يكون
الداخل وحده علة مستقلة للمجموع لان المجموع لا يتوقف عليه يتوقف على علله
ويكون سبب المجموع خارجا عن المجموع فيكون كل واحد من اجزاء المجموع
ممتنع الحصول بدون ذلك السبب الخارج عنه والا فيكون بعضها مستغنيا
عن الامر الخارج فلا يكون الخارج وحده علة للمجموع بل مع علة ذلك البعض
المستغني عن الامر الخارج هذا خلف ولا يكون ذلك الامر الخارج عن
مجموع الممكنات المتسلسلة المترتبة الى غير النهاية ممكنا بل واجبا لذاته
لانه لو كان ممكنا لذاته لاحتاج الى علة فلا يكون مجموع الممكنات المتسلسلة
المترتبة الى غير النهاية المفروضة سلسلة تامة ضرورة تقدمه وتقدم
علته على اجزاء السلسلة المفروضة فيكون مع علته جزء من المجموع واذا
كان واجبا لذاته يكون طرفا للسلسلة بالضرورة لانه مرتبط بالسلسلة
فان كان في وسطها يلزم ان يكون معلولا هذا خلف واذا كان مرتبطا

بالسلسلة

بالسلسلة ولا يكون في وسطها يكون طرفا ينقطع به السلسلة فيلزم تناهي
السلسلة على تقدير لا تناهيها فيكون لا تناهي السلسلة محالا فان ما يلزم
من فرض وقوعه عدمه يكون وقوعه محالا لا يقال المؤثر في المجموع
الاحاد التي لا نهاية لها لانا نقول ان اريد بالاحاد الذي هو المؤثر التي
الكل من حيث هو كل فهو نفس المجموع فيمتنع ان يكون مؤثرا في المجموع لا
لامتناع كون الشي مؤثرا في نفسه وان اريد بالاحاد الذي هو المؤثر ان كل
واحد هو المؤثر لزم اجتماع مؤثرات مستقلة على اثر واحد وهو مع وايضا
يلزم ان يكون المؤثر في الجملة هو الداخل وقد ابطلناه قيل ان اردتم بالعلة
جملة الامور التي يصدق على كل واحد منها انه محتاج اليه فلم لا يجوز ان يكون
الاحاد باسرها علة لنفسها وان اردتم بالعلة الفاعل فلم لا يجوز ان يكون
البعض فاعلا واما قوله الداخل لا يكون علة لنفسه ولا لعلله فلم قولكم
فلا يكون الداخل وحده علة للجملة قلنا كم فانه يجوز ان يكون الداخل
وحده علة للجملة اذا اريد بالعلة الفاعل اجيب بان المراد بالعلة العلة
المستقلة وهي ما لا يفتقر في التاثير الى معاون لا يكون منه والعلة
المستقلة بهذا المعنى لا يجوز ان يكون نفس الاحاد بالضرورة لان العلة
المستقلة متقدمة على المعلول بالضرورة ولا يجوز ان يكون كل واحد
من الاحاد علة لان كل واحد يتوقف تاثيره على معاون لا يكون منه
ولا بعض الاحاد لان علته اولى بان يكون علة مستقلة لان تاثير ذلك
ذلك البعض بمعاونة علته التي لا تكون منه بخلاف تاثير علته وايضا
على تقدير ان يكون المراد منه بالعلة الفاعل لا يجوز ان يكون البعض
منها فاعلا لان تعلق المجموع بكل بعض من حيث يتقوم بالاحاد على السواء
فليس بعضها اولى بان يكون فاعلا من بعض من هذه الجملة لكن
علة كل بعض اولى بان يكون فاعلا من ذلك البعض لان الاحاد يتقوم
بعلة ذلك البعض من جهتين احديهما بذاتها والاخرى بمعلولها وح
يندفع ما قيل انه يجوز ان يكون ما بعد المعلول الاول الى غير النهاية

علة اذ هو بحيث لو تحقق لتحقق المجموع ضرورة لانه لا يكفي في كون الشيء
علة مستقلا تحقق المعلول عند تحققه فلو فرض كونه علة لكان علته
اولى بالعلية منه لما ذكرنا قيل الاحاد لا يخ اما ان يكون لها وجود واحد
زايد على وجودات الاجزاء اولا فان كان الاول فلا نم انه لا يجوز
ان يكون الاحاد باسرها علة قوله يلزم ان يكون الشيء متقدما على نفسه
قلنا لا نم وانما يلزم ذلك لو كان الاحاد من حيث هي موجودة بوجود
واحد علة للاحاد من حيث هي كذلك وهو ممنوع فانه يجوز ان يكون
الاحاد من حيث ان كل واحد من اجزائها موجود بوجود خاص علة
للاحاد من حيث هي موجودة بوجود واحد زايد على وجودات الاجزاء
فيكون مجموع الاحاد من حيث هي موجودات علة لوجود المجموع من حيث هو
مجموع وان كان الثاني فلا نم انه ح يكون محتاجة الى علة وانما يلزم ذلك — موجود بوجود واحد
ان لو كان لها وجود مغاير لوجودات الاجزاء وليس كذلك ح اجيب بان
الاحاد من حيث هي احاد غير كل واحد ووجودها غير وجود كل واحد
فان وجودها هي وجودات ولا شك ان وجودات الاجزاء غير وجود — الاجزاء ٣
كل واحد فان وجود كل واحد جزء مقوم لوجودات الاجزاء مغاير
للكل وهي في وجودها مفتقرة الى كل واحد من الاجزاء والمفتقر
الى الغير ممكن فيكون لها علة ولا يجوز ان يكون علة وجودها نفس
الاحاد الموجودة والا لزم تقدم الشيء على نفسه بالضرورة وهو مح
ولا الداخل فيها لان اى داخل فرضته علة فله اولى بان تكون علة
للاحاد باسرها فتعين ان يكون خارجا ويكون واجبا وينقطع به
السلسلة كما ذكرنا   الثاني في البرهان على وجود الواجب الوجود
المبحث الثاني في البرهان على وجود واجب الوجود ويدل عليه وجهان
احدهما باعتبار الحدوث والاخر باعتبار الامكان الاول انه لا شك
في وجود حادث وكل حادث ممكن لانه لو لم يكن كل حادث ممكنا لم يكن
معدوما تارة موجودا اخرى واللازم بط لان كل حادث يكون موجودا

بعد ما لم يكن

بعد ما لم يكن فيكون معدوما ثم صار موجودا بالضرورة يكون معدوما تارة
وموجودا اخرى بيان الملازمة انه اذا لم يكن ممكنا يكون واجبا لذاته او
ممتنعا لذاته ضرورة انحصار كل مفهوم في انه ممكن او واجب او ممتنع
على سبيل الانفصال الحقيقي فاذا انتفى واحد من الثلثة تعين احد الاخرين
فاذا كان واجبا يكون دايما موجودا واذا كان ممتنعا يكون دايما معدوما
والا يلزم القلب واذا كان دايما معدوما لم يكن معدوما تارة وموجودا — او دايما موجودا
اخرى فثبت ان كل حادث ممكن وكل ممكن له سبب موجود بالضرورة
وذلك السبب الموجود لو وجب ان يكون واجبا لذاته او منتهيا الى
الواجب لذاته لاستحالة الدور والتس الوجه الثاني لا شك في وجود
موجود فذلك الموجود اما واجب او ممكن ضرورة انحصار الموجود
فيهما على سبيل الانفصال الحقيقي فان كان ذلك الموجود ممكنا فله — واجبا فهو المط وان كان ذلك الموجو
سبب موجود واجب ابتداء او بواسطة والا يلزم الدور والتس
وقد سبق بطلانهما ولا يعارض بان يقال يمتنع ان يكون سبب الممكن
واجبا ابتداء او بواسطة لانه لو كان سبب الممكن واجبا لزاد وجوده
لما مر من ان الوجود زايد في الممكن وفي الواجب واذا كان الوجود
زايدا يكون وصفا للذات والوصف محتاج الى الذات والذات غيره
فيكون الوجود محتاجا الى غيره وكل محتاج الى الغير ممكن وكل ممكن فله
سبب فسببه اما ملاق وهو الذات او صفة من صفاته واما مباين
وهو غير الذات وغير صفة من صفاته فان كان سببه ملاقيا يلزم
تقدم ذاته بالوجود على وجوده فيلزم تقدم الشيء على نفسه ان كان
الوجود المتقدم عين الوجود المتاخر او كونه موجودا مرتين ان كان
غيره وهو مح بالضرورة وان كان سببه مباينا يلزم ان يكون الواجب
ممكنا هذا خلف لانا نقول قد بينا ان ذاته من حيث هي توجب وجودها
بلا اعتبار وجود وعدم فلا يلزم تقدم الوجود على نفسه ولا كونه
موجودا مرتين على تقدير ان يكون السبب ملاقيا والحق ان وجوده

عين ذاته فلم يحتج الى سبب فيسقط المعارضة   الثالث فى معرفة ذاته تع

المبحث الثالث فى معرفة ذاته مذهب الحكماء والغزالى منا و
ضرار من المتقدمين ان الطاقة البشرية لا تفى بمعرفة ذاته تعالى
لان معرفة ذاته اما بالبديهة او بالنظر وكل منهما بط اما الاول فلان
ذاته غير متصور بالبديهة بالاتفاق واما الثانى فلان المعرفة المستفادة
من النظر اما بالحد او بالرسم وكل منهما بط اما الحد فلان ذاته غير قابلة
للتحديد لان الحد انما يكون للمركب لما عرفت والتركيب منتف عنه تعالى
ولذلك لما سال فرعون موسى عم عن حقيقته تع حيث قال وما رب
العالمين فان السوال بما انما هو سوال عن الحقيقة اجاب موسى عم
بذكر خواصه وصفاته حيث قال رب السموات والارض وما بينهما
ان كنتم موقنين تنبيها على ان حقيقة ذاته لا يعلم الا بذكر ما يتعلق بذاته
ولا مقوم له اذ لا تركيب فيه ولم يتنبه فرعون له فلهذا قال لمن حوله
الا تستمعون انى سالت عن حقيقته فاجاب بذكر صفاته فلم يكن
مطابقا فلم يتعرض موسى عليه السلام لبيان غلطه وجهله فذكر صفات
ابين فقال ربكم ورب آبائكم الاولين ليتنبه فرعون عن غلطه
فلم يتنبه ونسبه الى الجنون كما قال الله تع حكاية عن فرعون وقال
ان رسولكم الذى ارسل اليكم لمجنون فذكر موسى عليه السلام صفات
ابين واشار الى ان السوال عن حقيقته ليس داب العقلاء حيث
قال رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون واما الرسم
فلا يفيد الحقيقة ولان المعلوم منه سبحانه وتع اما السلوب كقولنا
ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض وحقيقته تع مغايرة لسلب ما عداها
واما الاضافات كقولنا قادر وعالم ولا شك ان ذاته مغايرة لهذه
الامور فان المعلوم من قدرة الله تع عندنا انها امر مستلزم للتاثير
فى الفعل على سبيل الصحة فحقيقة القدرة مجهولة والمعلوم منها ليس
الا هذا اللازم وكذلك المعلوم عندنا من علم الله تع ليس الا انه امر

يلزمه

يلزمه الاحكام والاتقان فى الفعل فماهية ذلك العلم غير هذا الاثر والمعلوم
ليس الا هذا الاثر فقد تبين ان حقايق صفات الله تع غير معلوم لنا على
تقدير ان تكون معلومة لنا فالعلم بالصفة لا يستلزم العلم بحقيقة الموصوف
ولما دل الاستقراء على طريق الاتصال انا لا نعلم من الله تع الا السلوب
والاضافات وثبت ان العلم بها لا يستلزم العلم بالحقيقة ثبت انا لا نعلم
ذات الله تع وخالف المتكلمون الحكماء ومنعوا الحصر فانا لا نسلم ان الحصر
طريقة المعرفة مستحضرة فى البداهة والنظر فانه يجوز ان يعرف
بالالهام وتصفية النفس وتزكيتها عن الصفات الذميمة والزمهم
المتكلمون بان حقيقة الله تع هو الوجود المجرد وهو معلوم عندهم
بالبديهة والحق ان هذا الالزام ليس بصواب فان حقيقة الله تع عندهم
هو الوجود الخاص والوجود المعلوم هو الوجود المطلق العارض للوجود
الخاص ولا يلزم من العلم بالعارض العلم بالمعروض   الفصل
الثانى فى التنزيهات   لما فرغ من الفصل الاول شرع فى الفصل
الثانى وذكر فيه خمسة مباحث الاول ان حقيقته تع لا تماثل غيره
الثانى فى نفى الجسمية والجهة عنه الثالث فى نفى الاتحاد الرابع فى نفى
قيام الحوادث بذاته الخامس فى نفى الاعراض المحسوسة عنه البحث
الاول ان حقيقته تع لا تماثل غيره اى لا تكون مشاركا لغيره فى تمام
الماهية لانه لو كانت حقيقته مماثلة لغيره لكان ما به يمتاز كل واحد
منهما عن الاخر خارجا عن حقيقتهما المشتركة بينهما مضافا اليهما فالموجب
لما به يمتاز الواجب تع عن غيره المماثل له ان كان لا ذاته لزم الترجيح
بلا مرجح لكون ذاته مماثلة لغيره فايجابها ما يختص بها دون غيره
مع تساويهما فى الحقيقة ترجيح بلا مرجح واذا كان الموجب لما به يمتاز
عن غيره غير ذاته فان كان ذلك الغير الموجب ملاقيا لذاته عاد
الكلام الى ذلك الملاقى الموجب بان موجب ذلك الملاقى ان كان ذاته
لزم الترجيح بلا مرجح وان كان غيره عاد الكلام ولزم التسلسل وان كان

ذلك الغير الموجب لما به عنا زعنه مباينا كان الواجب محتاجا في هويته
وتعينه الى سبب منفصل فكان الواجب ممكنا هذا خلف لا يقال الصفة
المميزة للذات اقتضت الاختصاص بذاته لا ذاته تع حتى يلزم الترجيح بلا
بلا مرجح ولا غيره الملاقي حتى يلزم التسلسل ولا غيره المباين حتى يلزم امكانه
وذلك كالفصل والعلة فان الفصل لذاته اقتضى اختصاصه بحصة النوع
من الجنس دون ساير الحصص والعلة لذاتها اقتضت اختصاصها بالمعلول
المعين دون غيرها لانا نقول تلك الصفة معلولة الذات فتكون متاخرة
عن تعين الذات ضرورة تاخر الذات المعلول عن تعين علته فلا تقتضي
تعين علتها كالجنس والمعلول فان الجنس لما كان معلولا للفصل لم يقتض
تعين الفصل الذي هو علته وكذا المعلول لما كان متاخرا عن تعين علته
لم يقتض تعين علته قال ولو جاز ذلك اي لو جاز ان تقتضي الصفة التي هي
معلولة الذات الاختصاص لجاز ان يتنافى لوازم الامثال واللازم بين
البطلان فالملزوم مثله اما الملازمة فلان الصفة المميزة التي اقتضت
الاختصاص لازمة للذات والصفة المميزة لغيره المساوي له في تمام الحقيقة
لازمة لذات الغير والصفتان متنافيتان فيلزم تنافي لوازم الامثال
فان قيل ما به الامتياز عن غيره سلبي وهو انه ليس غيره اجيب بان
سلب الغير لا يحصل الا بعد حصول الغير فح يكون الواجب هو بعد
حصول الغير فيكون ممكنا وقال قدماء المتكلمين ذاته تع تساوي ساير
الذوات في كونه ذاتا اذ المعنى بالذات ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وهذا
المعنى مشترك بينه وبين ساير الذوات فيكون ذاته مساويا لساير الذوات
وايضا الوجوه الدالة على اشتراك الوجود دالة على اشتراك الذات بان
نقول انا نجزم بذات الشيء ونتردد في كونه واجبا وجوهرا وعرضا
وتنقسم الذات الى الواجب والجوهر والعرض فثبت ان ذاته مساو لغيره
في كونه ذاتا ويخالفه بوجوب الوجود والقدرة التامة والعلم التام وبما
وبالحالة الخامسة عند ابي هاشم وهي الالهية التي توجب احوالا اربعة

هي الحيية والعالمية والقادرية والموجودية قال المص لعل مفهوم الذات
امر عارض لما صدق عليه واشتراك العوارض لا يوجب اشتراك المعروضات
وتماثلها في الحقيقة وقال الحكماء ذاته نفس وجوده المشارك لوجود الممكنات
ويتميز ذاته الذي هو الوجود بتجرده عن الماهية وعدم عروضه لغيره
وقد سبق القول فيه فلا حاجة الى اعادته الثاني في نفي الجسمية والجهة
المبحث الثاني في نفي الجسمية والجهة عن الله تع الله تع ليس بجسم
خلافا للمجسمية ولا في جهة خلافا للكرامية والمشبهة اعلم ان جميع المجسمة
اتفقوا على انه تع في جهة والكرامية اي اصحاب احمد بن الكرام اختلفوا
فقال محمد بن الهيصم انه تع في جهة فوق العرش لا نهاية لها والبعد بينه
وبين العرش ايضا لا نهاية له وقال بعض اصحابه البعد متناه وكلهم نفوا
عنه خمسا من الجهات واثبتوا له التحت الذي هو مكان غيره وباقي اصحاب
محمد بن الهيصم قالوا بكونه على العرش كما قال ساير المجسم وبعضهم قالوا
بكونه على صورة وقالوا بجيئه وذهابه واحتج المص على نفي الجهة ولم يحتج
على نفي الجسمية لان نفي الجهة يستلزم نفي الجسمية فالحجة على نفي الجهة
مشتملة على نفي الجسمية اذا عرفت هذا فنقول لو كان الله تع في جهة وحيز
فاما ان ينقسم فيكون جسما وكل جسم مركب ومحدث لما سبق فيكون الواجب
مركبا ومحدثا هذا خلف او لا ينقسم فيكون جزءا لا يتجزى وهو محال بالاتفاق
وايضا لو كان الله تع في جهة وحيز لكان متناهي القدر واللازم بط فالملزوم
مثله اما الملازمة فلما سبق في تناهي الابعاد واما بطلان اللازم فلان
تقدره بذلك القدر ممكن محتاج الى مخصص ومرجح وموجد ولم لا يقولوا
المخصص والمرجح ذاته تع وهو ليس بمحال والاولى ان يقال لو كان الله
في جهة وحيز لكان قابلا للقسمة والاشكال والاكوان اي الحركة والسكون
والاجتماع والافتراق وكل ذلك محال في حق الواجب تع لان وجوب
الوجود ينافي هذه الامور احتجوا بالعقل والنقل
المثبتون له تع في جهة وحيز احتجوا بالعقل والنقل على انه تع في جهة وحيز

اما العقل فمن وجهين الاول ان بديهة العقل شاهدة بان كل موجودين لابد
وان يكون احدهما سار يا في الاخر بحيث يكون الاشارة الى احدهما اشارة
الى الاخر كالجوهر وعرضه فان العرض الحال في الجوهر سار فيه بحيث يكون
الاشارة الى الجوهر بعينها هي الاشارة الى عرضه او احدهما مباينا
عن الاخر في الجهة كالسماء والارض والله سبحانه والله ليس محلا لعالم
ولا حالا فيه فيكون مباينا عن العالم في الجهة الثاني ان الجسم يقتضي الحيز
والجهة لكونه موجودا قايما بنفسه والله تع يشارك الجسم في كونه موجودا
قايما بنفسه فيكون مشاركا للجسم في اقتضاء الحيز والجهة فيكون في حيز
وجهة واما النقل فآيات يشعر بالجسمية والجهة مثل قوله تع والسموات
مطويات بيمينه وقوله تع خلقت بيدي وقوله تع يد الله فوق ايديهم
وقوله تع الرحمن على العرش استوى وغيرها من الآيات واجيب
عن الوجه الاول بمنع الحصر فانا لا نم ان كل موجودين يجب ان يكون
احدهما ساريا في الاخر او مباينا له في الجهة لجواز ان يكون مباينا له
في الذات والحقيقة لا في الجهة وبمنع شهادة البديهة لاختلاف
العقلاء فيه فانه لو كان بديهة العقل شاهدة بان كل موجودين
لابد وان يكون احدهما ساريا في الاخر او مباينا عنه في الجهة لما
اختلف العقلاء فيه واجيب عن الوجه الثاني بان الجسم يقتضي الحيز
والجهة لحقيقته المخصوصة والله تع لا يشاركه في حقيقته المخصوصة
فلا يشاركه في اقتضاء الحيز والجهة واجيب عن الايات المذكورة
القابلة للتاويل بانها لظهورها لا تعارض القواطع العقلية التي
لا تقبل التاويلات لقطعها وح اما ان يفوض علمها الى الله تع كما هو
مذهب السلف وقول من اوجب الوقف على الله في قوله تع وما يعلم
تاويله الا الله واما ان يوول كما هو مذهب المأولين وقول من عطف
قوله والراسخون في العلم على الله والتاويلات مذكورة في المطولات
على وجه الاستقصاء   الثالث في نفي الاتحاد   المبحث

الثالث

انه

الثالث في نفي الاتحاد والحلول اما الاتحاد فهو ان كان شيء واحد بعينه صار
شيئا اخر هذا هو مفهومه الحقيقي والذي يدل على امتناعه انه لو اتحد الواجب
بغيره فان بقيا بعد الاتحاد موجودين فهما بعد اثنان متميزان لا واحد
وهذا ينافي الاتحاد وان لم يبقيا موجودين لم يتحدا لانه ح ان عدما ووجد
ثالث فليسا متحدين لان المعدوم لا يتحد بالمعدوم وان عدم احدهما
وبقي الاخر فان كان المعدوم هو الثاني والباقي هو الاول لم يتحقق اتحاد
اصلا وان كان المعدوم هو الاول والباقي هو الثاني فكذلك لم يتحقق
اتحاد لانه ح لم يصر الاول الثاني بل عدم الاول قيل لا نم انهما لو كانا
موجودين لم يتحدا وانما يلزم نفي الاتحاد لو كانا موجودين بوجودين
وتعينين وهو ممنوع فانه يجوز ان يكونا موجودين بوجود واحد وتعين
واحد كالجنس والفصل اجيب بان الوجود الواحد والتعين الواحد
الذي صارا موجودين ومتعينين به اما ان يكون احد الوجودين
الاولين واحد التعينين الاولين او وجودا ثانيا وتعينا ثانيا فان كان
الاول يلزم انعدام احدهما بالضرورة ويلزم عدم الاتحاد وان كان
الثاني فلا يخ اما ان يكون كل واحد من الوجودين والتعينين الاولين
باقيا اولا والاول يوجب ان يكون الشيء الواحد موجودا بوجودين
وتعينين متغايرين وهو محال بالضرورة والثاني يوجب اما انعدام
احدهما وكون الشيء الواحد موجودين ومتعينين بوجودين والتعينين
واما انعدامهما وحدوث تعين ثالث والاول محال والثاني يلزم نفي الاتحاد
ولا يمكن ان يتحد الوجودان والتعينان والا يلزم ان يكون الوجود
والتعين موجودين وهو مح واما الثاني وهو الحلول فلان المعقول منه
قيام موجود بموجود على سبيل التبعية بشرط امتناع قيامه بذاته ويمتنع
الحلول بهذا المعنى على الله وحكي القول بالاتحاد والحلول عن النصارى
وجمع من المتصوفة فانه حكي عن النصارى انهم قالوا اتحدت الاقانيم
الثلاثة الاب والابن وروح القدس واتحد ناسوت المسيح واللاهوت

وتعينين
كون الشيء الواحد موجودا بوجودين
بحر
بعد

وحل الباري تع في عيسى وحكي عن جمع من المتصوفة انهم قالوا اذا انتهى
العارف نهاية مراتبه انتفى هويته وصار الموجود هو الله تع وحده
وهذه المرتبة هي الفناء في التوحيد وقالوا ان الله تع يحل في العارفين
فان ارادوا بالاتحاد والحلول ما ذكرناه فقد بان فساده وان ارادوا
به غيره فلابد من تصويره اولا ليتاتى التصديق به نفيا او اثباتا فانه
لا يمكن نفيه واثباته الا بعد تصور ما هو المراد الرابع في نفي
قيام الحوادث بذاته تع المبحث الرابع في نفي قيام الحوادث بذاته
تع اعلم ان صفة الشيء اما ان تكون متقررة في الموصوف غير مقتضية
لاضافته الى غيره كالسواد للجسم والشكل والحسن واما ان تكون متقررة
في الموصوف مقتضية لاضافته الى غيره وهذا القسم ينقسم الى ما
لا يتغير بتغير المضاف اليه مثل القدرة على تحريك جسم ما فانها صفة
متقررة في الموصوف بها يلحقها اضافة الى امر كلي من تحريك الاجسام
بحال ما لزوما اوليا ذاتيا ويدخل في ذلك حجارة وشجر وفرس دخولا
ثانيا فان تعلق الاضافات المعينة بالقدرة على تحريك جسم ما ليس
تعلق ما يلزمه فانه لو لم يكن حجارة اصلا في الامكان ولم يقع اضافة
القدرة الى تحريكه ابدا ما ضر ذلك في كون القدرة على تحريك جسم ما
فالقدرة لا يتغير بتغير احوال المقدور عليه من الاشياء بل انما يتغير
الاضافات الخارجية والسبب في ذلك ان القدرة مستلزمة للاضافة
الى امر كلي لزوما اوليا ذاتيا والى الجزئيات المندرجة تحت ذلك الكلي
لزوما ثانيا غير ذاتي بل بسبب ذلك الكلي والاول اي الكلي الذي
يتعلق القدرة به لا يمكن ان يتغير فلهذا لا يتغير القدرة به واما
الجزئيات فقد يتغير وبتغيرها يتغير الاضافات الجزئية العرضية
المتعلقة بها والى ما يتغير بتغير المضاف اليه مثل العلم فانه متقررة
في العالم الموصوف به يلحقها اضافة الى المعلوم يتغير بتغير المعلوم
فان العلم بان زيدا ليس بموجود ثم حدث زيد فيصير العلم بان زيدا

موجود

موجود فيتغير الاضافة والعلم المضاف معا فان العلم بشيء ما يختص الاضافة
حتى ان العلم المضاف الى معنى كلي لم يكف ذلك بان يكون علما بجزئي بل يكون
العلم بالنتيجة علما مستانفا يلزمه اضافة مستانفة وهيئة للنفس متجددة
لها اضافة متجددة مخصوصة غير العلم بالمقدمة وغير هيئة تحققها ليس
مثل القدرة التي هي هيئة واحدة لها اضافات شتى واما ان لا تكون
متقررة في الموصوف مقتضية لاضافتها الى غيرها مثل كونك يمينا
وشمالا فانه اضافة مخصوصة بخلاف القدرة والعلم فانه هيئة
متقررة في الموصوف يتبعها اضافة لازمة ولاحقة فالموصوف بهما
ذو هيئة مضافة لا ذو اضافة محضة واذا عرفت هذا فلنرجع الى
تقرير ما في المتن فنقول صفات الباري تع تنقسم الى اضافات لا وجود
لها في الاعيان كتعلق العلم والقدرة والارادة فان هذه التعلقات
اضافات محضة لا وجود لها في الاعيان وهذه الاضافات متغيرة
متبدلة والى امور حقيقية كنفس العلم والقدرة والارادة وهي
قديمة لا يتغير ولا يتبدل خلافا للكرامية فانهم جوزوا تغير صفاته
لنا وجوه الاول ان تغير صفاته تع يوجب انفعال ذاته وذلك
لان المقتضي لصفاته ذاته وتغير الموجب دال على تغير موجبه فانه
يمتنع ان يكون الموجب للشيء باقيا والشيء منتفيا الثاني ان كل ما يتصف
به الباري تع فهو صفة كمال لامتناع اتصافه تع بصفة النقص باتفاق
العقلاء فلو خلا عن صفة الكمال يكون ناقصا وهو مح الثالث لو صح
اتصافه تع بحادث لصح اتصافه تع به ازلا لانه لو قبل ذاته صفة محدثة
لكان قبول الذات تلك الصفة المحدثة من لوازم ذاته او منتهيا الى قابلية
لازمة وذلك لانه لو لم يكن قبول الذات تلك الصفة المحدثة من لوازم
ذاته لكان قبول الذات تلك الصفة المحدثة عارضا فيكون الذات
قابلة لتلك القابلية فان انتهى الى قابلية لازمة فهو المط وان لم ينته
الى قابلية لازمة لزم الدور والتسلسل وهما محالان فلابد وان يكون

قبول الذات تلك الصفة المحدثة من لوازم ذاته او منتهية الى قابلية لازمة
واذا كان قبول الذات تلك الصفات المحدثة من لوازم ذاته او منتهية
الى قابلية لازمة فلا ينفك تلك القابلية عن الذات فصح اتصافه تعالى
بالصفة المحدثة ازلا وصحة اتصاف الذات بالصفة متوقفة على صحة و
وجود الصفة لان اتصاف الذات بالصفة نسبة بين الذات والصفة
والنسبة متوقفة على وجود المنتسبين فصحة اتصاف الذات بالصفة
متوقفة على صحة وجود الصفة فان صحة وجود الموقوف متوقفة على صحة
وجود الموقوف عليه فيصح وجود الحادث في الازل وهو مح لان الازل
عبارة عن نفي الاولية والحدوث عبارة عن ثبوت الاولية والجمع بينهما
محال فثبت ان كل ازلي لا يتصف بالحادث وينعكس بعكس النقيض الى
ان كل ما هو متصف بالحوادث لا يكون ازليا فلو كان الله متصفا بالحوادث
لم يكن ازليا لكن ازلي فلا يتصف بالحوادث وهو المط والدليل يتم بدون
التعرض بعكس النقيض فانه اذا ثبت ان الازلي لا يتصف بالحادث
ثبت ان الله تع لا يتصف بالحادث لان الله تع ازلي وكل ازلي لا يتصف
بالحوادث فان الله تع لا يتصف بالحوادث قيل صحة اتصاف الذات
بالصفة غير صحة وجود الصفة في نفسها ولا يلزم من ثبوت احدها
ثبوت الاخرى فان معنى صحة اتصاف الذات بالصفة ازلا ان هذه الصفة
لو كانت في نفسها ممكنة لكانت الذات قابلة لها وهذا لا يستدعي كون
الصفة في نفسها صحيحة واجيب بانه لا نزاع في ان صحة الاتصاف غير
صحة وجود الصفة لكن صحة الاتصاف بها متوقفة على صحة وجود الصفة
لان صحة الاتصاف متوقفة على تحققها وتحققها متوقف على صحة وجودها
وللقايل ان يقول صحة الاتصاف بها غير متوقفة على صحة وجود فان
صحة المقدور على القادر لا يتوقف الا على صحة وجود مقدوره لذاته
لا ان امتنع وجود مقدوره لعايق او فوات شرط لم يضر ذلك في صحة
الصدور منه الرابع المقتضي للصفة الحادثة ان كان ذاته او شيئا

من لوازم

من لوازم ذاته لزم ترجيح احد الجايزين على الاخر بلا مرجح لان نسبة الذات
ولوازمه الى حدوث الحادث في ذلك الوقت او قبله على السواء فكما جاز
حدوثه في ذلك الوقت جاز حدوثه قبله لحدوثه في ذلك الوقت ترجيح لاحد
الجايزين بلا مرجح وان كان المقتضي للصفة الحادثة وصفا اخر محدثا
فينقل الكلام في مقتضي ذلك الوصف الحادث ويلزم الدور او التسلسل وان كان
المقتضي للصفة الحادثة شيئا غير ذاته تع وغير شيء من لوازمه وغير
وصف اخر محدث كان الواجب مفتقرا في صفته الحادث الى سبب منفصل
وكل واحد من هذه الاقسام مح والمصنف اعترض على كل واحد من هذه الادلة
الوجوه الاربعة اما على الاول فبان يقال انه تع لا ينفعل عن غيره ولكن
لا يلزم من عدم انفعاله عن الغير ان لا يجوز تغير صفاته فانه يجوز
ان يقتضي ذاته صفات متعاقبة كل واحدة منها مشروطة بانقراض
الاخرى فلا ينفعل عن غيره بل ينفعل عن ذاته فان المقتضي بحدوث
صفة بعد انقراض الاخرى ذاته وامتناع الانفعال من ذاته على هذا
الوجه ممنوع واما على الثاني فبان يقال قولكم كل ما يصح اتصافه به فهو
صفة كمال مسلم ويمنع انه لو خلا عنها كان ناقصا فانه انما يكون الخلو عنها
نقصا اذا لم يكن للصفة الزايلة خلف واما اذا كان لها خلف فلا يلزم نقص
فانه يجوز ان يقتضي ذاته صفات متعاقبة كل واحدة منها مختصة بوقت
وحال لتعلق الارادة بها في ذلك الوقت والحال وخلف لما زال فيكون
الكمال مطردا ومحفوظا في ضمن تلك الصفات المتعاقبة لا يقال كل
واحدة من تلك الصفات المتعاقبة يجب ان يكون صفة كمال فعند زوال
الصفة السابقة يلزم النقص لخلوه عن صفة الكمال لانا نقول يجوز
ان يكون كون الصفة صفة كمال مشروطا بحضور ذلك الوقت الذي
اختص بها فلا يلزم ان يكون خلو الذات عن تلك الصفة عند انقضاء
وقتها نقصا والحاصل ان كل واحدة من الصفات المتعاقبة انما هي كمال
عند وقتها المختص بها ولا يكون كمالا عند انقضاء وقتها بل الكمال هو

اي النقصا والاخرى

الصفة التي بعدها وهو متصف بها واما على الثالث فبان يقال الملازمة ممنوعة فلانا لا نم انه لو كان صح اتصافه بحدث لصح اتصافه به ازلا فان امكان الاتصاف بالصفة الحدثة لما توقف على امكان الصفة الحدثة لم يكن امكان الاتصاف بالصفة الحدثة قبل امكان الصفة الحدثة ضرورة امتناع الموقوف قبل الموقوف عليه وامكان الصفة الحدثة لم يتحقق في الازل لان امكانها مشروط بانقضاء الصفة التي هي قبلها او بوقت معين وحال معين لتعلق الارادة بها في ذلك الوقت واما على الرابع فبان يقال المقتضي للصفة الحادثة الفاعل المختار ولزوم ترجيح احد الجايزين بلا مرجح ممنوع لجواز ان يكون تعلق ارادة الله تع بوقت معين مرجحا احتج الكرامية على جواز قيام الصفات الحادثة بذات الله تعالى بوجهين احدهما انه تع لم يكن فاعل العالم ضرورة كون العالم محدثا ثم صار فاعلا له والفاعلية صفة ثبوتية فهذا يقتضي قيام هذه الصفة الحادثة بذات الله تع وثانيهما ان الصفات القديمة يصح قيامها بذات الله تع لطلق كونها صفات او معان لا لكونها قديمة فان القدم لكونه عدميا لانه عبارة عن عدم المسبوقية بالغير لا مدخل له في صحة اتصاف الذات بالصفات القديمة فان صحة الاتصاف وجودي والامر العدمي لا يكون جزءا من المقتضي للامر الوجودي والحوادث تشارك الصفات القديمة في كونها صفات ومعاني فيصح قيام الصفات الحادثة بذاته تع لمشاركتها للصفات القديمة فيما هو المقتضي لصحة القيام واجيب عن الاول بان التغير في الاضافات والتعلق لا في الصفة لان كونه تع فاعلا للعالم اضافة وتعلق عرض للقدرة بعد ان لم يكن عارضا وعن الثاني ان المصحح لقيام تلك الصفات القديمة حقايقها المخصوصة او لعل القدم شرط لصحة الاتصاف والقدم وان كان عدميا يجوز ان يكون شرطا لان العدمي يجوز ان يكون شرطا للامر الوجودي او لعل الحدوث مانع عن صحة الاتصاف والحق انه لا يصح قيام الحوادث بذات الله والعمدة

والمعتمد

فيه

يقولون

فيه الاستدلال بامتناع التغير عليه لاستحالة انفعاله في ذاته تع عما يقول الظالمون علوا كبيرا

الخامس في نفي الاعراض المحسوسة عنه

المبحث الخامس في نفي الاعراض المحسوسة اجمع العقلاء على انه سبحانه وتع غير موصوف بشيء من الالوان والطعوم والروايح واللذايذ الحسية فان هذه الامور تابعة للمزاج التي هي كيفية حادثة عن تفاعل العناصر وهو تع منزه عن الجسمية والتركيب قال الامام والمعتمد في انه غير موصوف بالالوان والطعوم والروايح الاجماع والاصحاب قالوا اللون جنس تحته انواع وليس بعضها بالنسبة الى بعض صفة كمال وبالنسبة الى بعض صفة نقص وايضا الفاعلية لا يتوقف على تحقق شيء منها واذا كان كذلك لم يكن الحكم بثبوت البعض اولى من الباقي فوجب ان لا يثبت شيء منها ثم قال وللقايل ان يقول يدعي انه ليس البعض اولى من البعض في نفس الامر ام في ذهنك وعقلك والاول لا بد فيه من الدلالة فلم لا يجوز ان يكون ماهية ذاته يستلزم لونا معينا من غير ان نعرف لمية ذلك الاستلزام والثاني مسلم ولكن لا يلزم الا عدم علمنا بذلك المعين واما عدمه في نفسه فلا وللقايل ان يقول التمسك بالاجماع في العقليات يكون عند الضرورة والمعتمد في هذا الموضع انه لا يجوز ان يكون محلا للاعراض لامتناع انفعال ذاته وقال ايضا اتفق الكل على استحالة الالم اما اللذات العقلية فقد جوزها الحكماء والباقون ينكرونها واحتجوا بان اللذة والالم من توابع اعتدال المزاج وتنافره وذلك لا يعقل الا في الجسم وهو ضعيف لانه يقال هب ان اعتدال المزاج يوجب اللذة لكن لا يلزم من انتفاء السبب الواحد انتفاء المسبب والمعتمد ان تلك اللذة ان كانت قديمة وهي داعية الى فعل الملتذ به وجب ان يكون موجدا للملتذ به قبل ان اوجده لان الداعي الى ايجاده قبل ذلك موجود ولا مانع لكن ايجاد الشيء قبل ايجاده محال وان كانت حادثة كان محل الحوادث والحكماء قالوا ان كل من تصور في نفسه كمالا التذ به ومن تصور في نفسه نقصانا تالم به

ولا شك ان كماله تع اعظم الكمالات وعلمه بكماله اجل العلوم فلا بد ان يلتذ به
وان يستلذم ذلكما اعظم اللذات قال الامام الجواب انه بط باجماع الامة
والحق ان اللذة والالم اللذين من توابع المزاج لا شك في استحالتهما
عليه تع واما قول الامام ان كانت اللذة قديمة فهي داعية الى فعل الملتذ
وجب ان يكون موجدا للملتذ به قبل انما وجده فان الداعي الى ايجاده
قبل ذلك موجود ولا مانع فانما يصح اذا كان الملتذ به من فعله وعلى تقدير
ان يكون الملتذ به من فعله انما يصح اذا كان داعي الايجاد متجددا مغايرا
لداعي اللذة او كان داعي الايجاد ايضا قديما لكنه غير كاف في الايجاد
الا بعد وجود الملتذ به واما اذا كان داعي اللذة داعي الايجاد بعينه
لم يلزم الخلف المذكور والدلالة المذكورة لا يبطل الالم اذ ليس اليه داعي
فلا يلزم هذا الخلف والحكما لا يقولون ان علمه بكماله يوجب اللذة قط
فانه ليس بصحيح لاقتضاء ان يكون علمه فاعل اللذة وذاته قابلها وهم
لا يقولون به بل يقولون ان اللذة في حقه تع هو عين علمه بكماله وتقرير
الفرح والالم الذين يوجبهما العلم بالكمال والنقصان في حقه تع ليس
بمفيد لانه منزه عن الانفعال والتمسك باجماع الامة يفيد في عدم اطلاق
لفظة اللذة والالم عليه تع لان كل صفة لا يقارنها الاذن الشرعي لا يوصف
تع به واما في المعنى الذي ادعاه الحكماء فالاجماع غير حاصل ونفي الالم عنه
تع لا يحتاج الى بيان لان الالم ادراك منافٍ ولا منافي له تع
الفصل الثالث في التوحيد لما فرغ من الفصل الثاني شرع في الفصل
الثالث في التوحيد احتج الحكماء على انه ليس واجب الوجود الا واحد
بان وجوب الوجود نفس ذات الله تع فلو شاركه في وجوب الوجود غيره
امتاز عن الغير بالتعين ويلزم التركيب فيكون ممكنا وهذا خلف قيل
وفيه نظر لان الامتياز بالتعين لا يوجب التركيب في الماهية اجيب
بانه ما ادعى المص بان الامتياز بالتعين يوجب التركيب في الماهية
بل ادعى التركيب وهو كذلك لانه لو شاركه غيره في وجوب الوجود ووجوب

الوجود

الوجود نفس ذاته فلا بد ان يمتاز بتعين زايد على نفس وجوب الوجود
بالضرورة ويكون واجب الوجود المعين منه الامران وجوب الوجود
الذي هو نفس ذاته والتعين الذي هو زايد عليه ولا يجوز ان يكون
علة التعين ذاته ولا لازم ذاته والا لم يتحقق الغيبية فيكون تعينه لامر
غير ذاته وغير لازم ذاته فيكون ممكنا هذا خلف قال الامام في بيان
التوحيد على طريقة الحكما الوجوب بالذات لا يكون مشتركا بين اثنين
والا لكان مغايرا لما به امتاز كل واحد منهما عن الاخر فيكون كل واحد
منهما مركبا مما به الاشتراك وما به الامتياز فان لم يكن بين الجزئين ملازمة
كان اجتماعهما معلول علة منفصلة هذا خلف وان كان بينهما ملازمة فان
استلزمت الهوية الوجوب كان الوجوب معلول الغير هذا خلف وان
كان الوجوب مستلزما لتلك الهوية فكل واجب فهو هو فما ليس هو
لم يكن واجبا فقيل عليه هذا بناء على كون الوجوب وصفا ثبوتيا وهو لامرا عدمي
بط والا لكان اما داخلا في الماهية او خارجا عنها وكلاهما بط على ما
تقدم ولانه لو كان ثبوتيا لكان مساويا في الثبوت لساير الماهيات ومخالفا
لها في الخصوصية فوجوده غير ماهيته فاتصاف ماهيته بوجوده ان
كان واجبا كان للوجوب وجوب اخر الى غير النهاية وان لم يكن واجبا
كان ممكنا لذاته فالواجب لذاته اولى بان يكون ممكنا لذاته هذا خلف
وايضا فهو بناء على كون التعين وصفا ثبوتيا زايدا وهو بط وايضا
فهو معارض بان واجب الوجود مساو للممكن في الوجود ومخالف له
في الوجوب فوجوبه ووجوده متغايران فاما ان لا يكون بينهما ملازمة
وهو محال والا لصح انفكاك كل واحد منهما عن الاخر فيمكن انفكاك ذلك
الوجود عن الوجوب فكل ما كان كذلك استحال ان يكون واجبا لذاته
او يكون بينهما ملازمة ويمتنع ان يكون كل واحد منهما مفتقرا الى الاخر
ضرورة امتناع الدور ويمتنع ان يكون الوجود مستلزما للوجوب والا
فكل موجود واجب هذا خلف ولا جواب عنه الا قولنا الوجود مقول

في الوجود به

على الواجب والممكن بالاشتراك اللفظي فقط واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان
يكون الوجوب بالذات مقولا على الواجبين بالاشتراك اللفظي فقط
قال صاحب تلخيص المحصل ان لزوم التركيب من غير تقرير كون الوجوب
مشتركا بين اثنين كان من الواجب ان يقتصر على ذلك لانه قد تبين
ان كل مركب ممكن ثم قوله بعد ذلك فان استلزمت الهوية الوجوب كان
الوجوب معلول الغير هذا خلف فيه نظر لان الخلف يكون لو كان
الواجب معلول الغير لا الوجوب اما اذا كانت هويته مستلزمة
لوجوبه وكان وجوبه محتاجا الى هويته لا يلزم كون الهوية معلول الغير
بل يلزم كون الهوية غير واجبة بانفرادها وانما تكون واجبة بصفة يقتضيها
ذاتها ولو قال في الاول الوجوب صفة فهي غير واجبة بدون الموصوف
بها فتكون معلولة الغير حصل مقصوده والاعتراض عليه بكون الوجوب
غير ثبوتي بط على مذهبه فانه نقيض اللاوجوب المحمول على العدم
والوجود بكونه محمولا عليه فوكد وان لم يكن الوجوب واجبا لكان
ممكنا فالواجب لذاته اولى بان يكون ممكنا اعادة لا نفي وقد مر الكلام
عليه والمعارضة بكون الواجب مساويا للممكن في الوجود فقد بينا
ان اشتراكهما في الوجود ليس بالتواطؤ والمذهب الذي هرب اليه اخيرا
ان الوجوب بالذات مقول على الوجوبين بالاشتراك اللفظي لا ينجيه
من هذه الحيرة فانه من غاية التحير لا يدري الى اي شيء يبادر كلامه
ولا يبالي بالتناقض والتزام ما لا يخلصه من حيرته وكان من الواجب
ان يقول كما قال غيره من الحكماء الواجب لذاته يستحيل ان يكون
محمولا على اثنين لانه اما ان يكون ذاتيا لهما او عرضيا لهما او ذاتيا
لاحدهما عرضيا للاخر فان كان ذاتيا لهما فالخصوصية التي بها يمتاز
كل واحد منهما عن الاخر لا يكون داخلة في الوجوب الذي هو المعنى المشترك
والا فلا امتياز فهو خارج مضاف الى المعنى المشترك فان كانت داخلة
في كل واحد منهما كان كل واحد منهما ممكنا من حيث هو موجود ممتاز
اي من الاثنين

عن الاخر

عن الاخر وان كانت في احدهما فهو ممكن وان كان عرضيا لهما او لاحدهما
فمعروضه في ذاته لا يكون واجبا لا يقال الواجب لذاته هو المعنى
المشترك فقط لانا بينا ان المعنى المشترك لا يوجد في الخارج من حيث
هو مشترك من غير تخصيص يزيل اشتراكه فان قيل المخصص سلبي وكل
واحد منهما مختص بانه ليس الاخر قلنا سلب الغير لا يحصل الا بعد
حصول الغير وح يكون كل واحد هو هو بعد حصول الغير فيكون ممكنا
وفيه كفاية وجه اخر يدل على نفي الاشتراك اي الوجود الخاص المتصف
بالوجوب الذاتي لا يكون مشتركا بين اثنين بل هو واحد حقيقي لانه لو كان
مشتركا بين اثنين فان كان تمام حقيقتهما يكون الخصوصية التي يمتاز بها
كل واحد منهما عن الاخر خارجة عن حقيقتهما المشتركة بينهما مضافة
اليها فان كانت في كل واحد منهما كان كل واحد منهما من حيث هو موجود
ممتاز عن الاخر ممكنا فلا يكون واحد منهما واجبا وايضا لا يكون خصوصية
احدهما لازمة للحقيقة من حيث هي هي بالضرورة والا لامتنع التحقق بدونها
فيفتقر ما له تلك الخصوصية في تلك الخصوصية الى غيره فلا يكون واجبا
وايضا لو كانت علة الخصوصية الذات من حيث هي لم يوجد منها
الا واحد ولكان متخصصا قبل تلك الخصوصية لان العلة يجب ان يتخصص
ويتعين قبل المعلول فيكون لها خصوصية اخرى ويلزم الدور او التسلسل
او افتقار احدهما في الخصوصية الى غيره فيلزم الامكان وان كان علة
الخصوصية الغير يلزم الامكان وان كان داخلا في حقيقتهما يلزم
اي ان كان الوجود الخاص المتصف بالوجوب الذاتي
ان يكون كل منهما مركبا مما به الاشتراك ومما به الامتياز وهو مح وان كان
خارجا عنهما فان لم يكن عارضا لهما لم يكن واحد منهما واجب الوجود
وان كان عارضا لهما وكل عارض محتاج الى معروضه وكل محتاج ممكن
فلا يكون الواجب واجبا هذا خلف وايضا يلزم ان يكون لكل منهما ماهية
ووجود عارض لها فلم يكن واحد منهما واجبا لما عرفت ان الواجب لا يكون
له وجود وماهية وجه اخر في بيان التوحيد على طريقة الحكيم مسبوق

الشريك

بلا متوحد

بتقرير مقدمتين احدهما ان الشيئين قد يختلفان بالاعيان كالعاقل والمعقول
اذا كان العاقل يعقل ذاته وقد يختلفان بالاعيان والمختلفان بالاعيان
قد يتفقان في امر عارض كهذا الجوهر وهذا العرض في الوجود وقد
يتفقان في امر مقوم لهما كزيد وعمرو في الانسانية والمختلفان بالاعيان
المتفقان في امر مقوم يشملان بالضرورة على امرين قد اجتمعا فيه
احدهما ما يختلفان فيه والثاني ما يتفقان فيه واجتماعهما اما مع امتناع
الانفكاك من احد الجانبين وهو اللزوم او مع جواز الانفكاك وهو
العروض واللزوم لا يخ اما ان يكون ما يتفقان فيه لازما لما يختلفان
به فيكون للمختلفين لازم واحد وهذا غير منكر كالحيوان اللازم
للناطق والاعجم واما ان يكون ما يختلفان به لازما لما يتفقان فيه
فيكون الشي الواحد يلزمه مختلفان متقابلان وهذا منكر فانه يمتنع
ان يكون الحيوان ناطقا واعجم معا لاستحالة التقابل بين لازمي الشي
الواحد لاستلزامه التنافي بين اللازم والملزوم واما العروض
فاما ان يكون ما يتفقان فيه عارضا عرض لما يختلفان به وهذا ايضا
غير منكر كالوجود العارض لهذا الجوهر وهذا العرض عند اطلاق
هذا الموجود وذلك الموجود عليهما فان الوجود مقوم لهما من حيث
هما موجودان وعارض لذاتيهما المختلفتين بالكلية واما ان يكون
ما يختلفان به عارضا لما يتفقان فيه وهذا ايضا غير منكر كالانسانية
المعروضة لهذا وذاك عند اطلاق هذا الانسان وذلك الانسان
عليهما فان الانسانية مقومة لهما وهي معروضة لما اختلفا فيه من
الشخصية وثانيهما ان ماهية الشي قد يجوز ان يكون سببا لصفة
من صفاته كالاثنينية التي هي سبب لزوجيتها وان صفة الشي
قد يكون سببا لصفة اخرى له مثل الفصل للخاصة كالناطقية للتعجبية
ومثل الخاصة للخاصة كالمتعجبية للضاحكية ومثل العرض للعرض
كالملون للمرئي ولكن لا يجوز ان يكون الصفة التي هي الوجود للشي

بسبب

بسبب ماهيته التي هي ليست هي الوجود او بسبب صفة اخرى لان السبب
متقدم في الوجود ولا متقدم بالوجود قبل الوجود فان ساير الصفات انما
توجد بسبب الماهية والماهية توجد بسبب الوجود ولذلك جاز ان يكون
الماهية سببا لساير الصفات وان يكون بعضها سببا لبعض ولم يجز ان
ان يكون شي منها سببا للوجود واذا عرفت ذلك فنقول قد ثبت ان واجب
الوجود موجود وانه موجد للوجود والممكن وانه انما يكون موجدا للشي
اذا كان متعينا لان الشي الغير المتعين لا يوجد في الخارج وما لا يوجد
في الخارج يمتنع ان يكون موجدا لغيره ثم واجب الوجود المتعين ان كان
تعينه لذلك اي لانه واجب الوجود اي تعينه عين كونه واجب الوجود
فلا واجب الوجود غيره وهذا هو المط وان لم يكن تعينه لذلك اي لانه
واجب الوجود اي ان لم يكن تعينه ذلك عين كونه واجب الوجود بل
تعينه لامر اخر اي تعينه غير كونه واجب واجب الوجود فهو معلول
الغير لانه ان كان واجب الوجود لازما لتعينه لان وجود الواجب
لازما لماهية غيره او لازما لصفة غيره لان التعين اذا كان غير واجب
الوجود يكون ماهية او صفة لماهية وعلى التقديرين يلزم من كون
وجود الواجب لازما لتعينه كون وجود الواجب لازما لماهية غيره او
لازما لصفة غيره وهو مح لانه يلزم ان يكون الوجود بسبب ماهية
غيره او بسبب صفة اخرى لها لان اللزوم بين الشيئين لا يتحقق
الا اذا كان الملزوم او جزء منه علة او معلولا مساويا للازم او لجزء منه
او كانا معلولي علة واحدة وعلى تقدير كون وجود الواجب لازما للتعين
يمتنع ان يكون علة للتعين لان العلة يجب ان يتعين قبل وجود المعلول
ويمتنع ان يتعين وجود الواجب قبل تعينه وعلى التقديرين الاخيرين
وهو ان يكون الملزوم علة للازم او جزء من علته او يكون الملزوم و
واللازم معلولي علة واحدة يلزم ان يكون واجب الوجود معلولا
وهو مح وان كان واجب الوجود عارضا لتعينه فهو اولى بان يكون معلولا

ايضا لان العارض للشيء مفتقر الى ذلك الشيء والمفتقر الى الغير معلول ولانه
اذا كان واجب الوجود عارضا للتعين لا يكون علة لتعينه والا لكان
لازما له فيكون تعينه لغيره فيتضاعف الافتقار فيكون اولى بان يكون
معلولا وان كان التعين لازما لواجب الوجود فهو معلول ايضا لانه لا يجوز
ان يكون واجب الوجود علة لتعينه لان العلة يجب ان يتعين قبل المعلول
ويمتنع ان يتعين وجود الواجب قبل تعينه فيكون واجب الوجود المتعين
معلولا وان كان التعين عارضا لوجود الواجب فهو معلول ايضا لانه لا يجوز
ان يكون وجود الواجب علة لتعينه والا يلزم تقدمه على تعينه بالتعين
ضرورة وجوب تقدم العلة على المعلول بالتعين ولا ان يكون التعين
علة لمعروضه والا لكان لازما له لا عارضا فتعين ان يكون واجب الوجود
المتعين معلولا لغيره ثم التعين لا يمكن ان يكون عارضا لوجود الواجب
من حيث هو طبيعة عامة فاذا يكون عارضا له من حيث هو طبيعة غير
عامة وح اما ان يتخصص تلك الطبيعة المعروضة للتعين بعين ذلك التعين
العارض لها او يكون بسبب تعين اخر خصصها اولا ثم عرض لها التعين
بعد تخصصها فان كان الاول فتلك العلة علة لخصوصية ما لذاته يجب وجوده
وهذا مح وان كان الثاني فالكلام في التعين السابق كالكلام في التعين المعلول
ولما بطل الاقسام الاربعة الحاصلة من كون تعين واجب الوجود غير كونه
واجب الوجود تعين كون تعين واجب الوجود عين كونه واجب الوجود
فيكون واجب الوجود واحدا وهو المط واحتج المتكلمون على نفي الالهين
بوجهين احدهما انه لو فرض الهان لاستوت الممكنات بالنسبة اليهما اي
يكون جميع الممكنات مقدورة بالنسبة الى كل واحد منهما لان علة المقدورية
الامكان فان الامتناع والوجوب يحيلان المقدورية والامكان وصف
مشترك بين جميع الممكنات فيكون جميع الممكنات مقدورا لكل واحد منهما
فيكون كل واحد منهما قادرا على جميع الممكنات فلا يوجد شيء من الممكنات
لانه ان وجد شيء من الممكنات فاما ان لا يكون واحد منهما موثرا فيه

او يكون

او يكون احدهما موثرا فيه دون الاخر فيلزم الترجيح بلا مرجح اما على تقدير
ان لا يكون واحد منهما موثرا فقط فلانه ح يلزم ترجيح احد طرفي الممكن بلا مرجح
واما على تقدير ان يكون الموثر احدهما فقط فلانه لما كان ذلك الممكن الواقع
نسبته الى كل منهما على السواء فوقوعه باحدهما دون الاخر يكون ترجيحا
بلا مرجح فثبت انه لو وجد شيء من الممكنات على تقدير ان لا يكون واحد
منهما موثرا فيه او يكون احدهما موثرا فيه دون الاخر لزم الترجيح بلا مرجح
واللازم بط لاستحالة الترجيح بلا مرجح فلا يوجد شيء من الممكنات وان كان
كل واحد منهما موثرا فيه يلزم اجتماع موثرين مستقلين على اثر واحد
بالشخص فلا يوجد شيء منها فثبت انه لو فرض الهان لا يوجد شيء من
الممكنات واللازم بط فالملزوم مثله فالاله واحد وهو المط والثاني لو
فرضنا الهين فان اراد احدهما حركة جسم فان امكن للاخر ارادة سكونه
فلنفرض ذلك فان ما هو ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال والا يلزم ان
يكون ممتنعا لا ممكنا وح اما ان يحصل مرادهما فيكون الجسم الواحد متحركا
وساكنا وهو مح او لا يحصل مراد كل واحد منهما فيكون الجسم الواحد لا متحركا
ولا ساكنا وهو مح او يحصل مراد احدهما وحده فيلزم عجز الاخر فعجزه ان
كان ازليا يكون محالا لان العجز انما يعقل عما يصح وجوده ووجود المخلوق
الازلي محال فالعجز عنه ازلا محال وان كان حادثا فهو محال لان هذا انما
يعقل لو كان قادرا في الازل ثم زال قدرته وذلك يستدعي زوال القديم
وهو مح وان لم يمكن للاخر ارادة سكونه فيكون المانع ارادة الاخر فيلزم
عجزه والعاجز لا يكون الها لما ذكرنا ولانه اذا كان ولانه اذا كان كل
واحد منهما قادرا على جميع المقدورات والقادر يصح منه فعل مقدوره
فيصح من هذا فعل الحركة لولا الاخر ومن الاخر فعل السكون لولا هذا
فلم يقصد احدهما الى الفعل لا يتعذر على الاخر القصد الى ضده لكن
ليس تقدم احدهما على الاخر اولى من العكس فاذا يستحيل ان يصير قصد
احدهما مانعا للاخر من القصد وجوزنا التمسك في اثبات التوحيد بالدلائل

النقلية لان صحة الدلايل النقلية غير متوقفة على ان الاله واحد
الباب الثانى فى صفاته لما فرغ من الباب الاول شرع فى الباب
الثانى فى صفاته اى الثبوتية وذكر فيه فصلين الاول فى الصفات التى يتوقف
عليها افعاله تع الثانى فى ساير الصفات الفصل الاول فى الصفات وفيه
اربعة مباحث الاول فى القدرة الثانى فى انه تع عالم قادر الثالث فى الحيوة
الرابع فى الارادة المبحث الاول فى القدرة ذهب جميع الملين الى ان تاثيره تع
فى ايجاد العالم بالقدرة والاختيار على معنى انه يصح منه فعل العالم وتركه
وذهب الفلاسفة الى ان تاثيره فى وجود العالم بالايجاب على معنى ان العالم
لازم لذاته كتاثير الشمس بالاضاءة فانه لازم لذاتها واثبات القادرية
مبنى على حدوث العالم وابطال حوادث لا الى اول لها والقادر هو الذى
يصح ان يصدر منه الفعل وان لا يصدر وهذه الصحة هى القدرة وانما يترجح
احد الطرفين على الاخر بانضياف وجود الارادة او عدمها الى القدرة
والفلاسفة لا ينكرون ذلك انما الخلاف فى ان الفعل مع اجتماع القدرة
والارادة هل يمكن مقارنة حصوله معهما اولا يمكن بل انما يحصل بعد ذلك
والفلاسفة ذهبوا الى انه يمكن بل يجب حصوله مع اجتماعهما ولقولهم بازلية
العلم والقدرة وكون الارادة علما خاصا حكموا بقدم العالم والمتكلمون
ذهبوا الى امتناع حصول الفعل معهما بل قالوا الفعل انما يحصل بعد اجتماعهما
ولذلك قالوا بوجوب الحدوث لان الداعى الذى هو ارادة جازمة لا يدعو
الا الى معدوم والعلم به بديهى والحجة على انه تع قادر ان وجود العالم
بعد عدمه ينافى كون تاثيره فى العالم بالايجاب والاول ثابت لما ثبت
ان العالم حادث فانتفى الثانى بيان المنافاة انه لو كان موجبا بالذات
ولم يتوقف تاثيره فى وجود العالم على شرط حادث لزم قدم العالم
سواء توقف وجوده عنه على شرط قديم اولم يتوقف على شرط اصلا
ضرورة امتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام وان توقف تاثيره فى وجود
العالم على شرط حادث فاما ان يتوقف على وجود شرط حادث او على انتفاء

فان توقف

فان توقف تاثيره فى وجود العالم على وجود شرط حادث فينتقل الكلام اليه
ويلزم اجتماع حوادث متسلسلة لا نهاية لها وهو محال وان توقف تاثيره
فى وجود العالم على ارتفاع شرط حادث فيلزم حوادث متعاقبة منقضية
لا الى اول وهو مح ايضا لانا بجملة ما حدث من الحوادث المتعاقبة الى
زمان الطوفان اذا انطبق بما مضى من الحوادث الى يومنا فان لم يكن
فى الثانى اى فيما مضى الى يومنا ما لا يكون من الحوادث بازائه فى الاول
اى فى جميع ما حدث من الحوادث المتعاقبة الى زمان الطوفان شئ من
الحوادث ساوى الزايد اى الثانى الناقص اى الاول فان الثانى
زايد على الاول بمقدار ما مضى من الطوفان الى يومنا فيكون الكل مساويا
لجزئه وهو محال وان كان فى الثانى ما لا يكون بازايه فى الاول شئ
انقطع الاول فيلزم تناهيه والثانى زايد على الاول بمقدار متناه
فيكون الثانى ايضا متناهيا لان الزايد على المتناهى بمقدار متناه متناه
فان قيل لا نم ان البارى تع لو كان موجبا بالذات ولم يتوقف تاثيره
على شرط حادث لزم قدم العالم قوله لامتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام
قلنا لا نم فان تخلف الاثر عن المؤثر التام انما يمتنع اذا كان ممكنا وهو مم
فان وجود العالم فى الازل ممتنع لما بينا انه لو وجد العالم فى الازل لكان
اما متحركا او ساكنا وكل منهما محال فوجوده فى الازل محال فتخلفه عن
المؤثر لامتناع وجوده ازلا فان صدور الاثر عن المؤثر كما يعتبر فيه
وجود المؤثر يعتبر فيه امكان الاثر اجيب بانا لا نم ان وجود العالم فى
الازل ممتنع فان وجوده ساكنا فى الازل من الموجب لم يكن ممتنعا
بل وقوع العالم بالقدرة والاختيار فى الازل ممتنع سلمنا امتناع وجود
العالم فى الازل لكن كان من الممكن ان يتقدم وجوده على ما وجد فانه
لو وجد قبل ان وجد بمقدار يوم لا يصير بذلك ازليا وكان يجب
ان يوجد قبل ان يوجد لوجود المؤثر التام وانتفاء المانع قيل لا نم
انه اذا كان البارى تع موجبا وتوقف تاثيره على انتفاء وجود حادث

يكون محالا قوله يلزم منه حوادث متعاقبة لا الى اول قلنا نسلم لزومها وقوله
وهو ممتنع قوله لان جملة ما حدث الى قوله متناه قلنا ان هذا الدليل
انما يتم لو كان جملتان موصوفتين بالزيادة والنقصان وهو ممنوع فان الجملتين
غير موجودتين لان احادها يوجد على سبيل التعاقب والنقض فلا يوصفان
بالزيادة والنقصان اذ الزيادة والنقصان من اوصاف الموجودات لا المعدومات
ونوقض قولهم الجملتان غير موجودتين فلا يوصفان بالزيادة والنقصان
بالزمان فان اجزاءه غير مجتمعة في الوجود لكونه غير قار الذات مع انه
يوصف بالزيادة والنقصان اذ يصح ان يقال زمان دورة تامة
لفلك زحل ازيد من زمان دورة تامة لفلك المشتري وزمان دورة
تامة لفلك القمر انقص من زمان دورة تامة لفلك الشمس ولقايل ان
ان يقول بيان امتناع حوادث متعاقبة لا الى اول يتوقف على تطبيق
الجملتين وتطبيق الجملتين محال لا لان الجملتين لا يوصفان بالزيادة و
والنقصان بل لان الجملة من حيث هي هي غير موجودة فان الموجود
ابدا جزء من اجزائها فلا يتصور التطبيق في اجزائها اصلا قيل
ما ذكرتم من الحجة لا يقتضي الا ان يكون الموثر في العالم هو القادر
ولم يقتض ان يكون واجب الوجود هو القادر لم لا يجوز ان يكون
موجد العالم وسطا مختارا بان يكون الواجب لذاته اقتضى على سبيل
الايجاب موجودا قديما ليس بجسم ولا جسماني قادرا مختارا وذلك
القادر المختار هو الذي اوجد العالم بالقدرة والاختيار قلنا لان
كل ما سوى الواجب ممكن وكل ممكن مفتقر الى موثر وكل مفتقر الى
موثر فهو محدث لان تاثير الموثر فيه بالايجاد لا يجوز ان يكون حال
البقاء لاستحالة ايجاد الموجود فبقي ان يكون تاثير الموثر فيه اما حال
الحدوث او حال العدم وعلى التقديرين يلزم حدوث الاثر واذا كان
الوسط حادثا لا يمكن ان يكون اثرا للموجب القديم الا بتوسط
حوادث متعاقبة لا الى اول وهو ممتنع ولقايل ان يقول لم لا يجوز ان يكون

الواسط

لم لا يجوز

تاثير الموثر الموجب في ذلك الوسط حال الوجود قوله لاستحالة ايجاد الموجود
قلنا لا نم انه يلزم ايجاد الموجود وانما يلزم ذلك لو كان تاثيره حال الوجود
في الاثر الموجود وليس كذلك بل تاثير الموثر حال الوجود في الاثر لا من حيث
هو موجود ولا من حيث هو معدوم بل في الماهية من حيث هي هي بان
يوجدها فان قيل فعلى هذا يلزم الواسطة بين الوجود والعدم وهو ممتنع اجيب
بانه ليس للماهية حال غير حال الوجود والعدم حتى يلزم الواسطة
لكن الماهية من حيث هي هي غير الماهية من حيث هي موجودة او معدومة
وان كانت لا تخلو عن احدهما وتاثيره حال الوجود في الماهية من حيث هي
بان يحققها اي يوجدها لا ان يحقق وجودها فان قيل اذا كانت
الماهية لا تخلو عن الوجود والعدم فتاثير الموثر لا يخلو عن احدى الحالتين
فيلزم المحذور واجيب بان المراد بحال وجود الاثر زمان وجود
الاثر او ان وجوده ولا محذور في ان يوثر الموثر في الاثر زمان
وجود الاثر او ان وجوده لان الاثر لا يتاخر عن الموثر بالزمان
بل هما في الزمان معا لكن الاثر بالذات متاخر عن الموثر وبالزمان
معه فلم يحصل للاثر حال غير حالتي الوجود والعدم فلا يلزم من تاثير الموثر
فيه حال الوجود ايجاد الموجود لان الوجود وان كان مع الموثر بالزمان
فهو بالذات متاخر وايضا النقض في حوادث متعاقبة متسلسلة لا الى
اول غير ممتنع احتج احتج المخالف اي القايل بان الواجب
تع موجب بالذات لا قادر بوجوه اربعة الاول ان الموثر في وجود الشيء
ان استجمع جميع ما لا بد منه في الموثرية من الشرايط وجوديا كان او
عدميا وجب الاثر لانه لو لم يجب الاثر مع وجود الموثر المستجمع للشرايط
لكان فعله تارة وتركه اخرى ترجيحا بلا مرجح فاللازم بط فالملزوم
مثله بيان الملازمة انه اذا لم يجب الاثر مع وجود الموثر المستجمع
للشرايط يكون ممكنا اذ لا وجه للامتناع مع وجود الموثر المستجمع للشرايط
واذا كان ممكنا يكون فعله تارة وتركه اخرى ترجيحا بلا مرجح وان لم يستجمع

الموثر للشرايط المعتبرة في الموثرية امتنع منه وجود الاثر لامتناع المشروط
عند عدم الشرط واجيب اولا بان الموثر المستجمع للشرايط المعتبرة
في الموثرية لا يجب اثره بل يكون تارة مصدرا للاثر وتارة لا يكون
من غير تغير حال البتة في الحالين فلا يمتنع الترك ح قولكم لكان فعله
تارة وتركه اخرى ترجيحا بلا مرجح وهو محال قلنا لا نم استحالة ذلك
فان القادر يرجح احد مقدوريه على الاخر من غير ترجيح احدهما
على الاخر كما ان الجايع يختار احد الرغيفين المتماثلين من كل الوجوه
من غير ترجيح احدهما على الاخر وكذلك الهارب من السبع او العدو
يسلك احد السبيلين المتساويين بلا مرجح وقولكم ليس ذلك اشارة
الى جواب اعتراض تقرير الاعتراض ان تجويز ترجيح احد الامرين
المتساويين بلا مرجح يفضي الى تجويز حدوث الحادث بلا سبب فينسد
باب اثبات الصانع تقرير الجواب ان ترجيح القادر احد مقدوريه المتساويين
بلا مرجح ليس مثل حدوث الحادث بلا سبب فان البديهة شاهدة
بالفرق بينهما فانا نعلم ببديهة العقل امتناع حدوث الحادث بلا سبب
بخلاف ترجيح القادر احد مقدوريه المتساويين بلا مرجح فان
بديهة العقل شاهدة بجواز ذلك وقد تحقق وقوعه والحق ان
ترجيح احد الامرين المتساويين بلا مرجح محال سواء كان في حدوث
الحادث او في احد مقدوري القادر وتخصيص احدهما بالجواز والاخر
بالامتناع ترجيح بلا مرجح والمختار هو الذي يكون فعله تبعا لارادته
وداعيته والداعي يكفي في الترجيح والجايع والهارب لم يختر كل
منهما احد المتساويين من غير ترجيح بل غايته ان الترجيح غير معلوم
وعدم العلم لا يقتضي عدم الوقوع واجيب ثانيا بان الموثر المستجمع شرايط
الممكنة فلا يمتنع الفعل عنه ووجود الفعل متوقف على تعلق الارادة
به فلا يلزم ترجيح بلا مرجح فانه لما تعلق الارادة به حدث على سبيل
الوجوب والوجوب بالقدرة والارادة لا ينافي تمكنه من الفعل والترك

واستواء

واستواء الطرفين بالنسبة الى القدرة وحدها فان وجوب الفعل باعتبار
باعتبا القدرة والداعي وتمكنه من الفعل والترك بالنسبة الى القدرة
وحدها الثاني ان اقتدار القادر نسبة بين القادر والمقدور فيجب
ان يتميز المقدور عن غيره لانه اذا لم يتميز المنسوب عن غيره استحال
اختصاصه بتلك النسبة دون غيره فثبت ان المقدور يجب تميزه
عن غيره وكل متميز ثابت فاذا تعلق القدرة بالمقدور يتوقف على
ثبوته في نفسه وثبوت المقدور يتوقف على القدرة عليه فيلزم
الدور ونوقض هذا الدليل بالايجاب فانه لو كان هذا الدليل صحيحا
يلزم ان لا يكون الموثر موجبا لان ايجاب الموثر الاثر نسبة بين
الموجب والاثر فيجب ان يتميز الاثر عن غيره لانه اذا لم يتميز المنسوب
عن غيره استحال اختصاصه بتلك النسبة دون غيره فثبت ان
الاثر يجب تميزه عن غيره وكل متميز عن غيره ثابت فاذا الايجاب
يتوقف على ثبوت الاثر في نفسه وثبوت الاثر في نفسه متوقف
على الايجاب فيلزم الدور ثم اجيب عنه بان تميز المقدور عن غيره
انما هو في علم القادر لا في الخارج وكل متميز ثابت في العلم لا في الخارج
وثبوته في العلم غير موقوف على القدرة عليه بل ثبوته في الخارج
موقوف على القدرة عليه فاندفع الدور الثالث المقدور لا يخ
عن وجود او عدم فلو كان الموثر قادرا فتمكنه بالضرورة حال
حصول احد الطرفين ضرورة امتناع الخلو عن الوجود والعدم
واللازم بط لان الحاصل من الطرفين سواء كان سواء وجودا او
عدما واجب واذا كان الحاصل من الطرفين واجبا كان الطرف
المقابل للحاصل ممتنعا فلا يكون المكنة حال حصول احد الطرفين
متحققة لاستحالة المكنة من الواجب والممتنع واجيب بان ما ذكرتم
يقتضي نفي المكنة حال حصول احد الطرفين ونحن لا نقول بالمكنة
من الطرفين حال حصول احدهما بل نقول المكنة حاصلة في الحال

من الايجاد في الاستقبال او نقول المكنة حاصلة في الحال بالنظر الى ذات
المقدور مع عدم الالتفات الى ما هو عليه من وجود او عدم فان المقدور
من حيث ذاته من غير التفات الى ما هو عليه من وجود او عدم ممكن
والمكنة حاصلة بالنسبة الى الممكن ومع ما هو عليه من الوجود او العدم
واجب او ممتنع والمكنة غير حاصلة بالنسبة الى المقدور من حيث هو
موجود او معدوم واجب او ممتنع وكل منهما غير مقدور لاستحالة التمكن
من الواجب والممتنع فان القادر متمكن من ايجاد ذات المقدور لا
من ايجاد ذات المقدور الموجود او المعدوم قيل على الاول ان المكنة
الحاصلة في الحال من الايجاد في الاستقبال محال لان الحصول في الاستقبال
مح لان شرط الحصول في الاستقبال حصول الاستقبال في الحال وحصول
الاستقبال في الحال مح فالحصول في الاستقبال مح لان امتناع الشرط مستلزم
لامتناع المشروط فلا يكون الحصول في الاستقبال مقدورا فلا يمكن
المكنة في الحال من الايجاد في الاستقبال والجواب انا لا نم ان شرط
الحصول في الاستقبال حصول الاستقبال في الحال بل شرط الحصول
في الاستقبال حصول المكنة في الحال من الايجاد م في الاستقبال و
واجتماع المكنة في الحال من الفعل في الاستقبال مع عدم وقوع الفعل
في الحال ممكن في الحال فان حصول المكنة في الحال مع حصول الفعل في
الاستقبال ممكن الاجتماع ومع حصول الفعل في الحال ممتنع الاجتماع
والمعترض جمع بين الحصولين حصول المكنة وحصول الفعل في الحال — والمعترض مر
فيلزم المحال الرابع لو كان المؤثر قادرا لكان الفعل والترك مقدورين
لان القادر يجب ان يكون متمكنا من الفعل والترك واللازم بط لان
الترك غير مقدور لان الترك نفي محض وعدم مستمر والنفي المحض
والعدم المستمر لا يكون مقدورا وفعلا واجيب بان القادر هو الذي
يصح منه ان يفعل ويصح منه ان لا يفعل لا ان يفعل الترك فان انتفاء
الفعل غير فعل الضد اي غير فعل الترك فرع انه تع قادر

لما ذكر

لما ذكر انه تع قادر فرع عليه انه تع قادر على كل الممكنات مذهب اصحابنا
انه تع قادر على كل الممكنات خلافا للفرق سنشير اليهم والى تفصيل مذاهبهم
لنا ان الموجب للقدرة ذاته ونسبته الى كل الممكنات على السواء فلو
اختصت بالبعض دون بعض افتقر ذاته في كونه قادرا على البعض
دون بعض الى مخصص وهو مح والمصحح للمقدورية هو الامكان المشترك
بين جميع الممكنات لان ما عدا الامكان منحصر في الوجوب والامتناع وهما
يحيلان المقدورية قيل للقايل ان يقول أعرفت بالبديهة ان المخصص
مح هينا ام بالدليل فان قلت بالبديهة فقد كابرت وان قلت بالدليل
فاين الدليل غاية ما في الباب ان تقول نحن ما نعرف جواز ثبوت المخصص
او امتناعه والحق ان يقال انتهاء كل الممكنات الموجودة اليه دليل على انه
تع قادر على الكل قالت الفلاسفة انه تع واحد والواحد لا يصدر
عنه الا الواحد وقد سبق القول عليه بحثا وجوابا وللقايل ان يقول
لهم على وجه الالزام انه تع هو الوجود الخاص المعروض للوجود العام
عندكم ففيه حيثيتان فيجوز ان يصدر عنه اكثر من واحد لا يقال الوجود
المطلق اعتباري والامر الاعتباري لا يكون مؤثرا لانا نقول الامر
الاعتباري وان لم يجز ان يكون مؤثرا لكنه جاز ان يكون شرطا لتاثير المؤثر
كما ذكرتم في الصادر الاول فانكم جوزتم ان يكون الامكان والوجوب بالغير
اللذان من الامور الاعتبارية شرطا لتاثير المؤثر وباعتبارهما يصدر
من الواحد الكثير وقال المنجمون مؤثر هذا العالم اي عالم العنصريات
وهو ما تحت فلك القمر هو الافلاك والكواكب واوضاعها لما نشاهد
من ان تغيرات احوال هذا العالم مرتبطة بتغير احوال الكواكب واوضاعها
واجيب بان غاية ما ذكرتم من ان تغيرات احوال هذا العالم مرتبطة
على تغيرات احوال الكواكب واوضاعها هو الدوران والدوران
لا يفيد القطع بعلية المدار للداير لتخلف العلية عن الدوران في المتضايفين — يشمس
فان كلا من المتضايفين مرتب على الاخر وجودا وعدما فيكون الدوران

ثابتا بينهما مع ان احدهما ليس بعلة للاخر وهكذا الدوران ثابت بين جزء
العلة وشرطها ولازمها وبين المعلول والمشروط والملزوم اذا كان
جزء العلة وشرطها ولازمها مساوية في الوجود للمعلول والمشروط
والملزوم مع ان جزء العلة وشرطها ولازمها ليست بعلة وقالت
الثنوية والمجوس انه تع لا يقدر على الشر والا لكان شريرا وقال
الامام لان فاعل الخيرات خير وفاعل الشر شرير والفاعل الواحد
يستحيل ان يكون خيرا وشريرا وقال صاحب التلخيص يقولون ان
فاعل الخير يزدان وفاعل الشر اهرمن ويعنون بهما ملكا وشيطانا
والله تع منزه عن فعل الخير والشر والمانوية يقولون ان فاعلها
النور والظلمة واكثر مصانيه يذهبون الى مثل ذلك والجميع يقولون
ان الخير هو الذي يكون جميع افعاله خيرا والشرير هو الذي يكون جميع
افعاله شرا ومحال ان يكون فاعل واحد وافعاله كلها خير وشر معا
وقال الامام الجواب ان عنيتم بالخير والشرير موجد الخير والشر فلم
ان الفاعل الواحد يستحيل ان يكون فاعلا لهما وان عنيتم به غيره فبينوه
قال صاحب التلخيص لم يتعرض الامام لابطال ذلك بل جوزوا ان يكون
فاعلهما واحدا وجوابهم ان الخير والشر لا يكون لذاتيهما خيرا وشرا بل
بالاضافة الى غيرها واذا امكن ان يكون شيء واحد بالقياس الى واحد
خيرا وبالقياس الى غيره شرا امكن ان يكون فاعل ذلكما الشيء واحدا
وهو معنى قول المص والترم وقال النظام انه لا يقدر على خلق فعل
القبيح لان فعل القبيح محال والمحال غير مقدور اما ان فعل القبيح
محال فلانه يلزم يدل على جهل الفاعل او حاجته وهما محالان على الله
تع والمودي الى المحال محال واما ان المحال غير مقدور فلان المقدور
هو الذي يصح ايجاده وذلك يستدعي صحة الوجود والممتنع ليس له
صحة الوجود وجوابه انه لا قبيح بالنسبة الى الله تع وان سلم ان القبيح
قبيح مطلقا ولكن المانع من فعله متحقق لا ان القدرة زايلة لان القبيح

يكون محالا

يكون محالا لغيره والمحال لغيره ممكن لذاته والممكن لذاته مقدور فكونه
مقدورا لا ينافي كونه محالا لغيره وقال البلخي انه تع لا يقدر على مثل فعل
العبد اي مقدوره لان مقدور العبد اما طاعة او سفه او عبث وذلك
على الله تع ح وأجيب بان الفعل في نفسه حركة او سكون وكونه طاعة
او سفها او عبثا اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة الى العبد فانها
تعرض للفعل من حيث انه صادر عن العبد والله تع قادر على مثل
ذلك الفعل وقال ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم ان الله قادر على مثل
مقدور العبد وليس بقادر على نفس مقدور العبد لان المقدور من
شانه ان يوجد عند توافر دواعي القادر وان يبقى على العدم عند توافر
صوارفه فلو كان نفس مقدور العبد مقدورا لله فلو اراد الله مقدور
العبد وكرهه العبد لزم وقوعه لتحقق الداعي ولزم لا وقوعه لتحقق
الصارف وأجيب بان المكروه لا يقع عند وجود الصارف اذا لم يتعلق
به ارادة اخرى يستقل والتحقيق انه يمكن كون المقدور مشتركا
اذا اخذ من حيث هو غير مضاف الى احدهما اما بعد الاضافة الى احدهما
امتنع الاشتراك فيه من حيث تلك الاضافة والمقدور غير المضاف
يمكن اضافته الى كل واحد منهما على سبيل البدل وهو المراد من كون
مقدور احدهما مقدورا للآخر   الثاني   المبحث الثاني
في ان الله تع عالم ويدل عليه الوجوه الاربعة الاول انه تع فاعل مختار
لما مر وكل فاعل مختار يمتنع توجه قصده الى ما ليس بمعلوم لان الفاعل
المختار هو ان يفعل بحسب القصد فيمتنع توجه قصده الى ما ليس بمعلوم
فان الله تع يمتنع توجه قصده الى ما ليس بمعلوم فيكون مقدوره معلوما
فيكون عالما الثاني ان افعاله تع محكمة متقنة لان من تامل احوال
المخلوقات وتفكر في تشريح الاعضاء ومنافعها وفي هيئة الافلاك
وحركاتها واوضاعها علم بالضرورة حكمة مبدعها فوكله وما يرى
من عجايب افعال الحيوانات فمن اقتدار الله تع اياها والهامه لها

الشعر

والابقى

اشارة الى جواب دخل تقريره الدخل ان احكام الفعل اى كونه ذا ترتيب لطيف
وتاليف عجيب لا يدل على حكمة موجده وعلم فاعله فان الحيوانات منها
لما ترى فيها من عجايب افعالها وترتيبها اللطيف وتاليفها الغريب
كفعل النحلة من بناء البيوت المسدسة مع كثرة ما فيها من الاحكام
والاتقان مع انها ليست بحكيمة تقرير الجواب ان ما ترى من عجايب احوال
الحيوانات فهو من اقدار الله تع اياها على تلك الافعال والهامه لتلك
الحيوانات بان يفعل تلك الافعال قال الله تع واوحى ربك الى النحل ان
اتخذى من الجبال بيوتا ومن الشجر ومما يعرشون وكل من كان افعاله
محكمة متقنة فهو عالم فان امثال ذلك لا يصدر عمن لا علم له ولا يتكرر
وقوع الفعل المحكم المتقن ممن هو جاهل الثالث ان ذات الله تعالى
هوية مجردة عن المادة ولواحقها حاضرة له فيكون عالما بذاته لان
العلم حضور الماهية المجردة عن المادة ولواحقها عند المجرد وذات الله
تع مبداء لجميع الموجودات لانه قادر على كل الممكنات موجد لها والعالم
بالمبداء عالم بما له المبداء لان من علم ذاته علما تاما علم لوازمه التى
هى بلا وسط ومن جملتها انه مبداء لغيره فعلم كونه مبداء لغيره
فمن علم ذاته علم كونه مبدءا لغيره وذلك يتضمن العلم بالغير الذى
هو ذو المبداء فيكون عالما بجميع الموجودات من حيث وقوعها
فى السلسلة المسببية النازلة من عنده اما طولا كسلسلة المسببية
المترتبة المنتهية اليه فى ذلك الترتيب او عرضا كسلسلة الحوادث
التى ينتهى اليه من جهة كون الجميع ممكنة محتاجة اليه وهو احتياج
عرضى يتساوى جميع آحاد السلسلة فيه بالنسبة اليه الرابع انه تع
مجرد عن المادة ولواحقها قايم بذاته لما سبق وكل مجرد قايم بذاته
يجب ان يعقل ذاته وساير المجردات لان كل مجرد قايم بذاته يصح
ان يعقل لان كل مجرد قايم بالذات يكون منزها عن الشوايب
المادية مقدسا عن العوايق الغريبة التى لا تلزم ماهيته عن ماهيته

وكلما هو

لذاتها لا انها لا تحتاج الى عمل يعمل بها
حتى يصير معقولة

وكل ما هو كذلك فمن شان ماهيته ان تصير معقولة فان لم يعقل كان ذلك
من جهة العاقل الذى من شانه ان يعقلها فكل مجرد قايم الذات يصح
ان يعقل وكل ما يصح ان يعقل وحده يمكن ان يعقل وحده مع غيره
لان كل ما يصح ان يعقل يمتنع ان ينفك تعقله عن صحة الحكم عليه بالوجود
والوحدة وما يجرى مجراها من الامور العامة المعقولة والحكم بشى على شى
يستدعى تعقلهما معا وكل ما يصح ان يعقل يمكن ان يعقل مع غيره وكلما
يمكن ان يعقل مع غيره يصح ان يكون مقارنا لمعقول اخر وكل ما يصح ان
يقارن معقولا اخر يصح ان يكون مقارنا له اذا وجد فى الخارج قايم الذات
لان صحة المقارنة المطلقة لم تتوقف على المقارنة فى العقل فان صحة
المقارنة المطلقة هى امكان المقارنة المطلقة وامكان المقارنة المطلقة
التى هى اعم من المقارنة فى العقل متقدم على المقارنة المطلقة المتقدمة
على المقارنة فى العقل والمقدم على المقدم على الشى متقدم على ذلك
الشى فصحة المقارنة المطلقة غير متوقفة على المقارنة فى العقل وغير
مشروطة بها والا لزم الدور وكون الشى شرط نفسه فثبت ان صحة المقارنة
المطلقة لا يشترط فيها كونها فى العقل لان كونها فى العقل مقارنتها
فى العقل فلو اشترط فى صحة المقارنة المطلقة كونها فى العقل يلزم
ان يكون مقارنتها فى العقل شرطا لمقارنتها فى العقل لان شرط المتقدم
شرط المتاخر والشى لا يكون شرط نفسه فيصح مقارنته لمعقول اخر فى الخارج
فاذا وجد فى الخارج وهو قايم بذاته يكون صحة مقارنته المطلقة التى
لا تتوقف على المقارنة فى العقل بان يحصل المعقول الاخر فيه حصول
الحال فى المحل وذلك لانه اذا كان مجردا قايم الذات امتنع ان يكون
مقارنته للغير بحلوله فيه او حلولهما فى ثالث والمقارنة المطلقة تنحصر
فى هذه الثلثة وامتنع منها اثنان فتعين ان يكون صحة المقارنة بالثالثة
وهى صحة مقارنته للمعقول الاخر مقارنة المحل للحال فثبت ان كل ما
يصح ان يعقل اذا وجد فى الخارج وكان مجردا قايم الذات يصح ان يقارنه

وصورذاته

معقول اخر مقارنة المحل للحال وكل ما هو كذلك يصح ان يكون عاقلا لذلك
الغير اذ لا معنى للتعقل الا مقارنة المعقول فى الوجود المجرد القايم
بالذات وكل مجرد قايم بالذات يصح ان يكون عاقلا لغيره وكل ما يصح ان
يكون عاقلا لغيره امكنه ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذلك الغير
يستلزم امكان تعقل انه يعقل ذلك الغير وصحة الملزوم يستلزم صحة
اللازم فصحة تعقله لذلك الغير يستلزم صحة امكان تعقل انه يعقل ذلك
الغير وصحة الامكان يستدعى الامكان فيمكن تعقل انه يعقل ذلك
الغير وتعقل انه يعقل ذلك الغير يستلزم تعقل ذاته لان تعقل
القضية يستلزم تعقل المحكوم عليه والمحكوم به فامكان تعقل انه يعقل
ذلك الغير يستلزم امكان تعقل ذاته فثبت ان كل ما هو مجرد يصح ان
يكون عاقلا لذاته فيجب ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذاته اما حصول
ذاته او حصول مثاله والثانى بط لامتناع حصول مثاله فيه والا يلزم
اجتماع المثلين وهو محال فتعين ان يكون تعقله هو حصول ذاته
وذاته دايما حاضر لا يغيب عنه فيجب ان يكون عاقلا لذاته دايما
ويجب ان يكون عاقلا لغيره من المعقولات لان كل ما يصح للمجرد وجب
حصوله بالفعل لان القوة من لواحق المادة لاسيما فى حق الله تع فانه
واجب الوجود من جميع الجهات والوجهان الاخيران معتمدا الحكماء.
قال المص وفيهما نظر اما فى الاول منهما فلانا لا نم ان ذات الله تع حاصل
له لان حضور الشى للشى يقتضى الشيئين ويمتنع ان يكون الشى شيئين
وايضا العلم هو حصول صورة الشى فى العالم ويمتنع حصول الشى فى نفسه
وحصول مثاله فيه ولين سلم انه عالم بذاته لكن لا نم انه عالم بالمبداء
فان كونه مبدءا لغيره صفة اضافية والعلم بالموصوف لا يستلزم
العلم بصفته الاضافية ولين سلم انه عالم بانه مبدا له بلا واسطة
ولكن لا نم انه عالم بجميع الموجودات فان العلم بما هو مبداء بلا واسطة
لا يستلزم العلم بجميع السلسلة المرتبة النازلة من عنده واما فى الثانى

منها

منها فلانا لا نم ان كل مجرد يصح ان يعقل فانه يجوز ان يكون بعض المجردات
يمتنع ان يعقل فان ذات واجب الوجود مجرد ويمتنع ان يعقل على رايكم
ولين سلم ان كل مجرد يصح ان يعقل ولكن لا نم ان كل ما يصح ان يعقل
وحده يصح ان يعقل مع غيره لاحتمال ان يكون بعض المجردات لا يصح
ان يعقل مع غيره ولين سلم ان بعض المجردات يصح ان يعقل مع غيره
ولكن لا نم انه يصح ان يعقل مع ساير المعقولات ولين سلم ذلك ولكن
لا نم ان صحة مقارنته لمعقول اخر غير مشروطة بكونها فى العقل فان
مقارنته لمعقول اخر غير مقارنة للعاقل فان الاولى مقارنة الحالين
فى محل والثانية مقارنة الحال للمحل فجاز ان يكون صحة الاولى مشروطة
بالثانية ولين سلم ذلك ولكن لا نم ان كل ما يصح للمجرد وجب حصوله
بالفعل ولا نم ان القوة من لوازم المادة واعلم ان الوجهين
على الوجه الذى ذكرنا فى الشرح اندفع عنهما اكثر هذه الانظار
احتج المخالف اى النافى لانه عالم بوجوه ثلثة الاول انه تع لا يعقل
شيا لانه لو عقل شيا لعقل ذاته واللازم بط فالملزوم مثله اما
الملازمة فلانه لو عقل شيا لعقل انه يعقل ذلك الشى بالقوة القريبة
من الفعل لما مر وفى ضمن ذلك تعقله لذاته واما بطلان اللازم
فان التعقل انما هو اضافة بين العاقل والمعقول او حصول صورة
المعقول فى العاقل واياما كان يستحيل ان يكون الشى عاقلا لذاته
اما الاول فلاستحالة حصول النسبة بين الشى ونفسه لاستلزام النسبة
تغاير المنتسبين واما الثانى فلاستحالة حصول الشى فى نفسه ونوقض
بتصور الانسان نفسه فانه لو صح ما ذكرتم من الدليل لزم ان لا يعقل
شى ذاته واللازم بط فان الانسان يتصور نفسه ثم اجيب عنه
بان علمه تع بذاته صفة قايمة بذاته متعلقة بذاته تعلقا خاصا
وذلك يقتضى تغاير علمه وذاته فلم يلزم من تعلقه لذاته حصول
النسبة بين الشى ونفسه ولا حصول الشى فى نفسه والحق ان علم

بذاته هو عين ذاته والعلم والعالم والمعلوم واحد بالنسبة الى علمه تع بذاته
والتغاير بالاعتبار كما سنبين ان شاء الله تع الثانى ان علمه تع لا يكون
ذاته لما سنذكره من ان علمه صفة قايمة بذاته لازمة له فيكون
ذاته تع قابلا له وفاعلا وقد سبق الجواب عنه وهو انه لا امتناع فى
ان يكون ذاته تع قابلا وفاعلا الثالث انه تع ليس يعلم لان العلم اما
ان يكون صفة كمال او لا يكون صفة كمال واياما كان يمتنع ان يتصف
اما الاول فلانه لو كان العلم صفة الكمال لكان الموصوف به تع ناقصا
لذاته مستكملا بغيره اى العلم الذى هو صفة كمال وهو مح وان لم يكن
العلم صفة كمال لزم تنزيهه عنه اجماعا لان ذاته يستحيل ان يتصف
بالنقص واجيب بان العلم صفة كمال ويمتنع ان كون الموصوف به تع
ناقصا لذاته ومستكملا لغيره لان كمال هذه الصفة لكونها صفة ذاته
تع لا ان هذه الصفة كمال ذاته من حيث انه متصف بها فرعان
ذكر فرعين على القول بانه تع عالم الاول انه تع عالم بكل المعلومات
كما هى لان الموجب لعالميته تع ذاته ونسبته ذاته الى كل المعلومات
على السواء فلما اوجب ذاته كونه عالما بالبعض اوجب كونه عالما
بالباقى لانه لو اختصت عالميته بالبعض دون البعض لافتقر ذاته
فى كونه عالما بالبعض دون البعض الى مخصص وهو مح وقيل للقايل
ان يقول اعرفت بالبديهة ان المخصص ههنا محال ام بالدليل فان
قلت بالبديهة فقد كابرت وان قلت بالدليل فاين الدليل غاية ما
فى الباب ان تقول ما عرفت جواز ثبوت المخصص او امتناعه والحق
انه تع عالم بالكليات والجزئيات الكلى على الوجه الكلى والجزئى على
الوجه الجزئى كما سنبين وقيل يعلم الجزئيات على الوجه الكلى اى يعلم
الجزئيات كما يعلم الكليات اى يعلم الجزئيات من حيث هى طبايع مجردة
عن المخصصات من حيث هى تجب باسبابها ليكون الادراك مع كونه
كليا يقينا غير ظنى منسوبة الى مبداء طبيعية النوعية موجودة

تغير

شئ

في تحصه

فى تشخصه ذلك لانها غير موجودة فى غير ذلك الشخص بل مع تجويزنا انها
موجودة فى غيرهما والمراد ان تلك الجزئيات تطبعه ذلك المبداء كالكسوف
الجزئى فانه قد يعقل وقوعه بسبب بواقى اسبابه الجزئية واحاطة العقل
بها ويعقلها كما يعقل الجزئيات وذلك غير الادراك الجزئى الزمانى الذى
الذى يحكم انه وقع الآن او قبله او بعده بل مثل ان يعقل ان كسوفا
جزئيا يعرض عند حصول القمر وهو جزئى ما وقت كذا وهو جزئى ما
فى مقابلة كذا ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الاول احاطة
بانه وقع او لم يقع وان كان معقولا له على الوجه الاول لان هذا ادراك
آخر جزئى يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع زواله وذلك الادراك
الاول يكون ثابتا فى الدهر كله وان كان عالما بجزئيته وهو ان العاقل
يعقل ان بين كون القمر فى اول الحمل مثلا وبين كونه فى آخر الحمل يكون
كسوف معين فى وقت معين من زمان كونه فى اول الحمل لا الوقت الذى
من شان القمر فيه من اول الحمل عشر درجات بان يكون تعقل ذلك
العاقل لهذه الامور امرا ثابتا قبل حدوث الكسوف ومعه وبعده
والاحتجاج على انه لا يعلم الجزئيات على الوجه الجزئى الذى يتغير بتغير
الجزئيات بانه لو علم الجزئيات على الوجه الجزئى كما لو علم كون زيد فى
الدار الآن فعند تغير المعلوم اى عند خروج زيد من الدار يلزم
الجهل او التغير فى صفاته لانه ان بقى العلم الاول لزم الجهل وان لم يبق
العلم الاول يلزم التغير فى صفاته اجاب المص بانا لا نم انه عند تغير
المعلوم لو لم يتغير العلم الاول لزم الجهل وانما يلزم ذلك لو لم يتغير
الاضافة والتعلق دون نفس العلم وهو ممنوع فانه عند تغير المعلوم
يتغير الاضافة والتعلق ولم يتغير العلم الذى هو الصفة الحقيقية
فلا يلزم الجهل ولا التغير فى صفاته بل التغير فى اضافة الصفة
وتعلقها ولا استحالة فى ذلك فان تغير الاضافات واقع فان الله تع كان
كان قبل كل شئ حادث ثم يصير معه ثم يصير بعده والتغير فى الاضا

اعلم انه ياسبابها من حيث هى
طبايع ايضا ثم يخصص بذلك
الجزئيات م

لايوجب التغير في الذات فكذا ههنا كونه عالما بالمعلوم اضافة بين علم
وبين ذلك المعلوم فعند تغير المعلوم يتغير تلك الاضافة فقط وللقايل
ان يقول العلم حصول صورة منفردة مقتضية للاضافة الى معلوم
فيتغير بتغير المعلوم فان العالم بكون زيد في الدار يتغير علم بخروجه
عن الدار لان العلم يستلزم الاضافة الى المعلوم المعين ولا يتعلق
بغير ذلك المعلوم بعين تعلق الاول فان من علم ان شيا ليس بحادث
الشي فيتغير عالما بان الشي ليس فيتغير الاضافة والصفة المضافة
معا فان كون العالم عالما بشي ما يختص الاضافة به حتى انه اذا كان
عالما بمعنى كلي لم يكف ذلك بان يكون عالما جزئيا بل يكون العلم بالنتيجة
علما مستانفا يلزمه اضافة مستانفة وهيئة للنفس مستحدثة لها اضافة
مستحدثة مخصوصة غير العلم بالمقدمة وغير هيئة تحققها واذا اختلف
حال المعلوم من عدم وجود وجب ان يختلف حال العالم الذي له العلم
لا في اضافة العلم نفسها فقط بل في العلم الذي يلزمه تلك الاضافة
ايضا والحق انه عالم بالجزئيات على الوجه الجزئي كما سنبين وقيل
انه تع لا يعلم ما لا يتناهى لان ما لا يتناهى ليس بمتميز وكل معلوم متميز
فما لا يتناهى ليس بمعلوم فلا يعلم الباري تع ما لا يتناهى والا لكان ما لا يتناهى
معلوما هذا خلف ولانه لو كان عالما بما لا يتناهى لكان له علوم غير متناهية
واللازم بط فالملزوم مثله بيان الملازمة ان العلم بكل معلوم يغاير
العلم لغيره لانه لا يمكن ان يكون الشي معلوما وغيره لا يكون معلوما
فلو كانت المعلومات غير متناهية يكون العلوم ايضا غير متناهية
واما بطلان اللازم فلانه يلزم ان يكون في العالم موجودات غير متناهية
وهو مح اجاب المص عن الاول بان المعلوم كل واحد منها فيكون كل واحد
منها متميزا وكل واحد متناه وعن الثاني بان العلم القايم بذاته تع صفة
واحدة لكن تعلقاته غير متناهية وكذا متعلقاته واللانهاية في التعلق
والمتعلق جايز وللقايل ان يقول على الجواب الاول الدعوى ان الله تع

علم

من علم ان شيا ليس بحادث الشي فيصير
عالما بان الشي بحادث الشي ع

عالم بغير المتناهي فغير المتناهي معلوم وكل معلوم متميز فغير المتناهي متميز و
نسلم ان كل متميز متناه يستلزم ان غير المتناهي متناه فالصواب ان يمنع
الكبرى فان المتناهي وغير المتناهي معلومان ولا يلزم منه تناهي غير المتناهي
وللقايل ان يقول على الجواب الثاني ان العلم بكل شي مغاير للعلم بغيره
فلا يكون العلم القايم بذاته صفة واحدة الثاني انه تع عالم بعلم مغاير
لذاته الثاني انه تع عالم بعلم مغاير لذاته خلافا لجمهور المعتزلة وغير
متحد به خلافا للمشائين فانهم قالوا العلم متحد بالعالم وكذا قادر بقدرة
مغايرة لذاته ولنحرر اولا محل النزاع ولنشر الى ما ذهب اليه كل طايفة
اعلم ان نفاة الحال من اصحابنا زعموا ان العلم نفس العالمية والقدرة
نفس القادرية وهما صفتان زايدتان على الذات وزعم ابو علي الجبائي
وابنه ابو هاشم ان العالمية والقادرية زايدتان ليستا بموجودتين ولا
معدومتين وهما معلولتان للعلم والقدرة الذين ليسا بزايدين على الذات
وعند اصحابنا العلم والقدرة زايدتان على الذات موجودتان وابو
الهاشم ذهب الى انهما من قبيل الاحوال والحال لا يعلم ولكن
يعلم الذات عليها وعندنا ان هذه الامور معلومة في انفسها وابو علي
الجبائي يسلم انها معلومة ومثبتو الحال من اصحابنا زعموا ان عالميته الله تع
صفة معللة بمعنى قايم بذاته تع وذلك المعنى هو العلم ونفاة الحال من اصحا
بنا ذهبوا الى ان العالمية معللة لمعنى وهو العلم بل ذهبوا الى ان العلم نفس
العالمية لان الاول ما دلت الا على اثبات امور زايدة على الذات واما
على الامر الثالث فلا دليل عليه البتة لا في الشاهد ولا في الغايب قال
الامام قول ابي هاشم الحال لا يعلم بط قطعا لان ما لا يتصور في نفسه
امتنع التصديق بثبوته لغيره قال صاحب التلخيص فيه نظر لانه ان كان
المراد ان ما لا يتصور بانفراده امتنع التصديق بثبوته لغيره فذلك
غير مسلم لان النسبة لا يتصور بانفرادها وقد يصدق بثبوتها
لغيرها وان كان المراد ان ما لا يتصور اصلا فهو حق واعلم ان الظاهر

الدالة لغير

من قول ان هاشم ان الحال لا يعلم نفسه ولكن يعلم الذات عليه وح يكون
ما قاله الامام حقا واما الفلاسفة فلما اعتقدوا انه تع لا يصدر منه اثنان
لكونه واحدا حقيقيا لا كثرة فيه بوجه من الوجوه ولا يكون قابلا لشيء
وفاعلا له اختلفوا فالقدماء منهم نفوا العلم عنه تع حذرا من لزوم
كونه قابلا وفاعلا وافلاطون ذهب الى قيام الصور المعقولة بذاتها
حذرا من نفي العلم عنه تع ومن لزوم كونه قابلا وفاعلا والمشاؤن
ذهبوا الى ان العاقل يتحد بالمعقول حذرا من نفي العلم ومن لزوم
كونه تع قابلا وفاعلا ومن كون صور المعقولات قائمة بذاتها والشيخ
ابو علي بن سينا اثبت العلم لله تعالى لانه مجرد وكل مجرد عالم وابطل
القول بكون صور المعقولة قائمة بذواتها والقول باتحاد العاقل بالمعقول
وباتحاد المعقولات بعضها بالبعض وسلم ان واجب الوجود يعقل
كل شيء فقال لما كان واجب الوجود يعقل ذاته بذاته وكان ذاته قيوما
اي علة الممكنات لزم قيوميته تعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته
فتعقله للكثرة لازم معلول له لان العلم بالعلة علة العلم بالمعلول فصور
الكثرة التي هي معقولاته لازمة متاخرة عن حقيقة ذاته تاخر المعلول
عن علته لا داخلة في الذات مقومة اياه وجازت ايضا كثرة المعقولات وصارت
على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات مباينة او غير مباينة لا ينافي
وحدة عليتها الملزومة اياها اي وحدة الذات سواء كان تلك اللوازم
متقررة في ذات العلة او مباينة له والاول تع يعرض له كثرة اللوازم
اضافيه وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرت اسماؤه لكن لا تاثير لذلك
في وحدانية ذاته والحاصل ان الواجب واحد ووحدته لا تزول
لكثرة الصور المعقولة فيه وقد اعترض عليه بان القول بتقرر لوازم
الاول في ذاته قول بكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا معا وقول بكون
الاول موصوفا بصفات غير اضافيه ولا سلبية فان صور المعقولات
المتقررة في ذاته صفات حقيقية وقول بكونه محلا لمعقولاته الممكنة

لمعلولاته

المتكثره

معلوله

المتكثرة فان صور المعقولات معلولة له ومتكثرة وقول بان معلوله الاول
غير مباين لذاته لانه ح معلوله الاول صورة العقل الاول المتقررة
في ذاته وقوله بانه تع لا يوجد شيئا في الاعيان مما يباينه بذاته بل
بتوسط الامور الحالة فيه وهذه كلها مخالفة لظاهر مذهب الحكماء و
للشيخ ان يقول لا محذور في شيء من هذه الامور وذلك لانه تع هو الوجود
الخاص المعروض للوجود المطلق فله جهتان جهة وجوده الخاص الذي
هو حقيقته وجهة وجوده المطلق الذي هو من لواحقه ولا يستحيل ح
ان يكون قابلا وفاعلا للصور المعقولات المترتبة ولا يستحيل ايضا
ان يتقرر في ذاته صفات حقيقية ولا ان يكون محلا لمعلولاته ولا
ان يكون معلوله الاول غير مباين لذاته ولا ان لا يوجد شيئا في الاعيان
الا بتوسط الامور الحالة فيه فان امتناع هذه الامور بناء على ان الواجب
تع لا تعدد فيه بوجه من الوجوه وهو ممنوع لان فيه جهتين احديهما
الوجود الخاص والاخر الوجود المطلق لا يقال الوجود المطلق اعتباري
والاعتباري لا يصلح ان يكون علة للوجود لانا نقول الاعتباري لا يجوز
ان يكون فاعلا للوجودي لكن يجوز ان يكون شرطا لتاثير الفاعل او شرطا
للقبول كما هو المقرر عندهم في الصادر الاول لكن لا يلزم على مذهب
الشيخ انه تع لا يكون عالما بالجزئي على طريق الجزئي لان العلم بالجزئي على
طريق الجزئي يقتضي ان يكون صورة الجزئي من حيث هو جزئي متقررة
في ذاته والجزئي من حيث هو جزئي قد يتغير فان لم يتغير صورة الجزئي
المتقررة في ذاته بتغير الجزئي يلزم الجهل وان تغير يلزم التغير في
صفته الحقيقية ولنرجع الى شرح ما في الكتاب قوله لنا ان البديهة
تفرق بين قولنا ذاته وبين قولنا ذاته عالم قادر هذا دليل على انه تع عالم
بعلم مغاير لذاته قادر بقدرة مغايرة لذاته تقريره انه لو لم يكن العلم
والقدرة مغايرتين للذات لما كان فرق بين قولنا ذاته وبين قولنا
ذاته عالم قادر واللازم باطل لان البديهة تفرق بينهما وايضا العلم

أما اضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم وهي التي سماها الجبايان ابو علي
وابنه ابو هاشم عالمية أو صفة تقتضي تلك الاضافة المخصوصة وهو
مذهب أكثر اصحابنا الاشاعرة أو صور المعلومات القايمة بانفسها
وهي المثل الافلاطونية أو صور المعلومات القايمة بذاته كما هو مذهب
الشيخ ابي علي بن سينا ومن تابعه واياما كان فهو غير ذاته تع واما
فساد القول باتحاد العاقل بالمعقول فقد سبق ذكره عند بيان بطلان
الاتحاد والقايلون بان الله تع لا يكون عالما بعلم مغاير لذاته ولا يكون
قادرا بقدرة مغايرة لذاته احتجوا بوجوه اربعة الاول لو قامت بذاته
صفة لكان ذاته مقتضيا لها لانه لو قامت بذاته صفة لكانت الصفة
مفتقرة الى ذاته ضرورة افتقار الصفة الى موصوفها فيكون الصفة
ممكنة لذاتها لان المفتقر الى الغير ممكن لذاته واجبة بعلة وليست تلك
العلة الا الذات الموصوف بها فيكون ذاته مقتضيا لها فيكون قابلا
وفاعلا معا وهو مح قلنا قد سبق جوابه في مباحث العلة والمعلول
من ان الواحد يجوز ان يكون قابلا وفاعلا وقد علمت انه تع هو الوجود
الخاص الذي يلزمه الوجود المطلق الكلي ففيه جهتان فيجوز ان
يكون قابلا باحدى الجهتين وفاعلا بالجهة الاخرى الثاني لو قامت
بذاته صفة فلا يخ اما ان تكون قديمة او حادثة فان كانت قديمة لزم
كثرة القدماء والقول بكثرة القدماء كفر بالاجماع الا ترى انه تعالى
كفر النصارى بتثليثهم قال الله تع لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث
ثلثة وتثليثهم هو اثباتهم الاقانيم الثلاثة اقنوم الاب وهو الوجود
واقنوم الابن وهو الكلمة اي العلم واقنوم روح القدس وهو الحيوة
والذات واحدة موصوفة بهذه الصفات الثلاث واذا كان المثبت
للقدماء الثلاثة كافرا فما ظنك بمن اثبت ثمانية قدماء كما هو مذهب
اكثر المتكلمين او تسعة كما هو مذهب الحنفية القايلين بان التكوين
صفة زايدة على القدرة ولزم التركيب في ذاته لانه تع ح يشارك

تلك الصفة

تلك الصفة في قدمه ويتميز عن الصفة بخصوصية فيلزم التركيب مما به المشاركة
ومن الخصوصية وهو مح وان كانت الصفة حادثة لزم قيام الحوادث
بذاته تع وهو مح واجيب عنه بانا نختار ان الصفة القايمة بذاته تع
قديمة قوله لزم كثرة القدماء قلنا مسلم قوله والقول بها كفر بالاجماع
ممنوع لان القول بالذوات القديمة كفر دون القول بالصفات القديمة
وان قيل القول بالصفات القديمة ايضا كفر فان الله تع كفر النصارى
باثباتهم الاقانيم الثلاثة التي هي الوجود والعلم والحيوة وهي صفات
قديمة اجيب بان النصارى وان سموا ما اثبتوه من الاقانيم الثلاثة
بالصفات لكنهم قالوا بكونها ذوات بالحقيقة لانهم قالوا بانتقال اقنوم
الكلمة اعني العلم الى بدن عيسى عليه السلام والمستقل بالانتقال هو
الذات فثبت انهم قايلون بالذوات القديمة فلذا كفرهم الله تع واما قولهم
لزم التركيب في ذاته تع ممنوع قولكم لان ذاته تع يشارك الصفة في قدمه
مسلم وكذا قولكم ويتميز عنها بخصوصية ولكن لا يلزم من التشارك
في القدم والتميز بالخصوصية التركيب في نفس الذات فان القدم
عدمي لانه عبارة عن عدم المسبوقية بالعدم او بالغير فلا يلزم
التركيب في الذات من الاشتراك في القدم الذي هو عدمي الثالث
ان كل واحدة من عالمية الله تع وقادريته واجبة والواجب بوجوبه
يستغني عن العلة فلا يعلل العالمية بالعلم والقادرية بالقدرة واجيب
بان العالمية انما تعلل اذا كانت واجبة بذاتها واما اذا كانت واجبة
بالغير فتعلل والعالمية واجبة بالعلم الذي هو واجب لاقتضاء الذات
له ولا تكون العالمية واجبة بذاتها ليمتنع التعليل وكذا القادرية
واجبة بالقدرة الواجبة لاقتضاء الذات لها ولا تكون القادرية
واجبة بذاتها ليمتنع التعليل الرابع لو زاد علمه تع وقدرته لاحتاج
في ان يعلم ويقدر الى الغير واللازم بط لانه ح انما يكون في انه عالم
وقادر محتاجا الى الغير وبيان الملازمة انه لو زاد علمه وقدرته لاحتاج

ف ان يعلم ويقدر الى العلم والقدرة والعلم والقدرة غير الذات فيكون
محتاجا الى الغير واجيب بان ذاته تع اقتضى صفتين هما العلم والقدرة
موجبتين للتعلقات العلمية والايجادية بهما يكون الذات عالما وقادرا
فان اردتم بالاحتياج الى الغير هذا المعنى لا نم استحالته وان اردتم
بالاحتياج غير هذا المعنى فبينوه اولا حتى يتصور فنتكلم عليه اعلم
ان للمحققين طريقة حسنة فى اثبات علم البارى تع بيانها ان العالم
كما لا يفتقر فى ادراك ذاته الى صورة غير صورة ذاته التى بها هو هو
لا يفتقر ايضا فى ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة
ذلك الصادر التى بها هو هو واعتبر من نفسك انك تعلم شيا بصورة
تتصورها فهى صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك
ومع ذلك فانه لا يعلم تلك الصورة بغيرها بل كما تعلم ذلك الشى بتلك
الصورة كذلك تعلم تلك الصورة بنفسها من غير ان يتضاعف الصور
فيك بل ربما يتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذلك وبتلك الصورة فقط
واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك
بحال العالم مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ولا يظن
ان كونك محلا لتلك الصورة شرط فى علمك بتلك الصورة بل حصولها
لك شرط فى علمك بتلك الصورة وكونك محلا لتلك الصورة هو شرط
لحصول تلك الصورة لك الذى هو شرط فى علمك بها فان حصلت
تلك الصورة لك بوجه اخر غير حلولها فيك حصل العلم من غير حلوله
فيك ومعلوم ان حصول الشى لفاعله فى كونه حصولا لغيره ليس
دون حصول الشى لقابله فاذا الآثار الصادرة من الفاعل لذاته
حاصلة له من غير ان تحل فيه فالفاعل عالم بها من غير حلولها فيه
واذا تحقق هذا فاعلم ان الحق تبارك وتع عالم بذاته من غير
تغاير بين ذاته وبين علمه بذاته بالذات بل التغاير بالاعتبار
فالعلم بذاته عين ذاته والعالم والعلم والمعلوم واحد بالذات

والتغاير

والتغاير بالاعتبار وعلمه بذاته سبب لعلمه بالصادر الاول فكما ان السببين
اى ذاته وعلمه بذاته واحد بالذات ولا تغاير الا بالاعتبار كذلك الاثران
الصادر الاول وعلمه تع به شى واحد بالذات من غير تغاير يقتضى
كون احدهما مباينا للاول تعالى والثانى متقررا فيه وكما ان التغاير
فى السببين اعتبارى كذلك فى الاثرين فاذا وجود الصادر الاول
هو نفس علمه تع به من غير افتقار الى صورة مستانفة تحل ذات (بعد)
الاول تع عن ذلك ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات
لها بحصول صورة فيها وذلك لان ما ليس بمعلول لها حصوله لها انما هو
بحلوله فيها او حلول صورته التى بها هو هو فيها يمتنع لان ما ليس بمعلوله
لها اما جوهر او عرض وكل منهما يمتنع حلوله فيها لامتناع حلول الجوهر
فى المحل وامتناع انتقال الاعراض فتعين ان يكون حصوله لها بحلول (بحصول)
صورته فيها ولما كانت الجواهر العقلية بفعل الاول الواجب تعالى
ولا موجود الا وهو اثر للاول تع كانت جميع صور الموجودات الكلية
والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها والاول تع عالم بتلك الجواهر
مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور (بل باعتبار)
وكذلك الوجود على ما هو عليه بجملته وتفاصيله بوجود اعيان
الموجودات علمه تع وكذلك وجود صور الاعيان الحالة فى الجواهر
العقلية علمه تع وكذلك وجودها الحالة فى النفوس المجردة السماوية
وكذلك وجود الصور الجزئية الشخصية المرتسمة فى النفوس المنطبعة
الفلكية بل يكون الوجود باسره العينى والذهنى الجسمانى وغيره (بأسره)
علمه تع قال الله تع ان الله تع قد احاط بكل شى علما وقال الله تعالى
وما تسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة فى ظلمات الارض ولا رطب
ولا يابس الا فى كتاب مبين يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم يعلم خائنة
الاعين وما تخفى الصدور يعلم السر واخفى فقد تبين ان علمه تعالى
قد احاط بجميع الاشيا الكلية والجزئية   الثالث فى الحيوة

المبحث الثالث في الحيوة اتفقت جمهور العقلاء على انه تع حي لكنهم اختلفوا
في معنى كونه حيا فذهب الحكماء وابو الحسين البصري الى ان حيوته عبارة
عن صحة اتصافه بالعلم والقدرة فليس هناك الا الذات المستلزمة لانتفاء
الامتناع وذهب الباقون اي الجمهور منا ومن المعتزلة الى انها عبارة عن
صفة تقتضي هذه الصحة ويدل على هذه الصفة انها لو لم يكن صفة تقتضي
هذه الصحة لكان اختصاصه تع بهذه الصحة ترجيحا بلا مرجح وينتقض
هذا الدليل باختصاصه بهذه الصفة تقريره انه لو كان هذا الدليل
صحيحا لكان اختصاص ذاته بهذه الصفة لاجل صفة اخرى والا يلزم
الترجيح ويلزم التس ويندفع هذا بان ذاته المخصوص كان في هذا التخصيص بلا مرجح
والاقتضاء الرابع في الارادة المبحث الرابع في ارادته تع
توافق الجمهور على انه تع مريد وتنازعوا في معنى الارادة فقال الحكماء
ارادته تع هي علمه تع بجميع الموجودات من الازل الى الابد وبانه كيف
ينبغي ان يكون نظام الموجود حتى يكون على الوجه الاكمل وبكيفية صدوره الوجود
عنه تع حتى يكون الموجود على وفق المعلوم على احسن النظام من
غير قصد وطلب شوقي يسمون هذا العلم عناية وفسر ابو الحسين
البصري الارادة بعلمه تعالى بما في الفعل من المصلحة الداعية الى الايجاد
والنجار فسر الارادة بكونه تع غير مغلوب ولا مكره والكعبي فسر
الارادة بعلمه تع في افعال نفسه بها وفسر الارادة بامره تع لافعال
غيره والحاصل ان الكعبي فسر الارادة بالنسبة الى افعاله تع بعلمه بها
وبالنسبة الى افعال غيره تع بامره بها وقال اصحابنا وابو علي الجبائي
وابنه ابو هاشم والقاضي عبد الجبار ان الارادة صفة زايدة مغايرة
للعلم والقدرة مرجحة لبعض مقدوراته على بعض لنا ان تخصيص
بعض المقدورات بالتحصيل وبعضها بالتقديم والتاخير وتخصيصها
باوقات معينة مع جواز حصولها قبلها وبعدها يستدعي مخصصا وليس
ذلك المخصص نفس العلم لان العلم تابع للمعلوم فلا يكون متبوعا له لا

لامتناع

لامتناع الدور وليس هو ايضا القدرة لان القدرة نسبتها الى جميع المقدورات
والى جميع الاوقات على السواء فلا يخصص مقدورا دون اخر ولا وقتا
معينا من بين الاوقات فلا بد من صفة غير العلم والقدرة لاجلها
اختص بعض المقدورات بالحدوث دون بعض وبوقت معين دون
غيره وتلك الصفة هي الارادة وايضا من شان القدرة التاثير والايجاد
الذي نسبته الى كل الاوقات على السواء وشان الارادة الترجيح
والموجد من حيث هو موجد غير المرجح من حيث هو مرجح لان الايجاد
غير الترجيح لان الايجاد متوقف على الترجيح والموقوف على الشي غير
ذلك الشي لا يقال امكان وجود كل حادث مخصوص بوقت معين ويمتنع
حصوله قبل ذلك الوقت وبعده فلذلك اختص حدوثه بذلك الوقت
او وجود كل حادث مشروط باتصال فلكي بان خلق الله تع الافلاك
وخلق فيها طباعا محركة لها الى اوضاع بسببها يتولد هذه الحوادث
في عالمنا واذا كانت الحوادث العنصرية مرتبطة بالاتصالات الفلكية
ثم للاتصالات الفلكية مناهج معينة يمتنع فيها تقدم المتاخر وتاخر
المتقدم كانت الحوادث العنصرية كذلك وح لا حاجة لها الى المخصص
او علمه تع بحدوثه في ذلك الوقت يرجحه فانه تع عالم بجميع الاشياء
فيعلم ايها يقع وايها لا يقع ووجود ما علم الله تع عدمه محال وبالعكس
ولاجرم علمه بحدوثه في ذلك الوقت يرجحه فان خلاف المعلوم محال
او علمه تع بما في حدوثه في ذلك الوقت من المصلحة يرجحه فان خلاف
الاصلح محال فانه تع عالم بجميع المعلومات فيكون عالما لما فيها من
المصلحة والمفسدة والعلم باشتمال الفعل على المصلحة مستقل بكونه
داعيا الى الايجاد فانا متى علمنا في الفعل مصلحة جالبة للمنافع وخالية
عن المضار دعانا ذلك العلم الى الفعل لانا نقول لا يجوز ان يكون امكان
وجود كل حادث مخصوصا بوقت معين والا لكان قبل ذلك الوقت
ذلك الحادث ممتنع الوجود فصار ممكن الوجود وهو محال لان الممتنع

لا يصير ممكنا ولا يجوز ان يكون المخصص الاتصالات والحركات والاوضاع
فانه يكون الكلام في تلك الاتصالات والحركات والاوضاع ايضا كالكلام
في تلك الحوادث فانه لا بد لحدوث تلك الاتصالات والحركات والاوضاع
من مخصص فان الافلاك لبساطتها كما امكن ان يتحرك على هذا الوجه وهو
ان يكون المحدد يتحرك من المشرق الى المغرب وفلك الثوابت بالعكس امكن
ان يتحرك على خلافه بان يكون المحدد يتحرك من المغرب الى المشرق وفلك
الثوابت من المشرق الى المغرب وكما امكن ان يتحرك بحيث يكون المنطقة
على هذا الوجه امكن ان يتحرك بحيث يكون المنطقة دايرة اخرى غيرها
وكما امكن ان يكون الكواكب في الجانب الذي هو فيه امكن ان يكون
في جانب غير ما هو فيه واذا كان كذلك فينتقل الكلام الى الاتصالات
الفلكية والحركات والاوضاع ولا ينتهي فلا بد وان يستند الى الله تع
والعلم بان الشيء سيوجد انما يتعلق به اذا كان الشيء بحيث سيوجد لان
العلم بان الشيء سيوجد تابع لكونه بحيث سيوجد فالحيثية سابقة
على العلم فلا يكون كونه بحيث سيوجد من اجل العلم والا يلزم الدور
ولا يجوز ان يكون علمه بما في الفعل من المصلحة مرجحا له وانما يجوز ذلك
لو كان رعاية الاصلح واجبة على الله تع وهو ممنوعة فان رعاية الاصلح
غير واجبة على الله تع كما سنذكره واحتج المخالف بان الارادة ان
تعلقت لغرض لكان الباري تع ناقصا لذاته مستكملا بغيره وذلك على الله
مح بيان الملازمة ان الارادة ان تعلقت لغرض كان ذلك الغرض
غيره فيكون مستكملا بذلك الغرض الذي هو غيره والمستكمل بالغير
ناقص بالذات وان تعلقت الارادة لا للغرض كان ذلك عبثا والعبث
على الله محال واجيب بان تعلق الارادة بالمراد لذاتها فان ارادة
الله تع منزهة عن الاغراض بل هي واجبة التعلق بايجاد ذلك الشيء
في ذلك الوقت لذاتها لا لغيرها فرع هذا فرع على انه تع
مريد بارادة مغايرة للعلم والقدرة فنقول ارادة الله تع غير محدثة

قالت

قالت المعتزلة ارادة الله تع قايمة بذاتها حادثة لا في محل وقالت الكرامية
ارادة الله صفة حادثة يخلقها الله تع في ذاته لنا وجهان الاول
ان وجود كل محدث موقوف على تعلق الارادة به لما سبق فلو كانت
ارادة الله تع محدثة احتاجت الى ارادة اخرى ولزم التس فيه قيل للقايل
ان يقول عليه انكم اثبتم الارادة لترجح احد وقتي الايجاد على ساير الاوقات
وجوزتم ان للقادر ان يرجح احد مقدوريه على الاخر من غير مرجح فلم
لا يجوز ان يصدر عن القادر ارادة بلا مرجح ثم بسبب تلك مرجحة لما
عداها فلا يلزم التس ولا شك ان من جوز للقادر ان يرجح احد مقدوريه
على الاخر من غير مرجح يلزمه ذلك فاما من لم يجوزه فلا يلزمه الثاني
ان ارادة الله تع لو كانت حادثة فاما ان تكون قايمة بذاتها او قايمة
بذات الله تع وكلاهما بط اما الاول فلان الارادة الحادثة صفة وقيام
الصفة بنفسها غير معقول ومع ذلك كان اختصاص ذاته تع بالارادة
القايمة بذاتها تخصيصا بلا مخصص لان الارادة اذا كانت قايمة بذاتها
كانت نسبتها الى جميع الذوات ذات الباري وذات الممكنات على السواء
فكان اختصاص ذاته بها تخصيصا بلا مخصص وقوله كونه لا في محل
سلبي اشارة الى جواب دخل مقدر تقريرا لدخل ان ذات الله تع
لا في محل والارادة ايضا لا في محل فكان اختصاص ذاته تعالى
بالارادة اولى من غيره تقرير الجواب ان كون الارادة لا في محل مفهوم
سلبي لا يصلح ان يكون مخصصا ولهم ان يقولوا لا نم ان الارادة
على تقدير قيامها بنفسها كان اختصاص ذاته تع بها تخصيصا
بلا مخصص قولكم لان نسبتها الى جميع الذوات على السواء قلنا لا نم
فان ذات الله تع فاعل للارادة واختصاص الفاعل بالاثر اولى
من اختصاص غيره به واما الثاني فمحال لانه تع لما مر لا يجوز ان
يكون محلا للحوادث لما سبق الفصل الثاني الفصل
الثاني في ساير الصفات وفيه مباحث الاول في السمع والبصر

بالكلام
والثانى والثالث فى البقاء والرابع وفى صفات اخرى والخامس فى التكوين
والسادس فى انه تع يرى المبحث الاول فى السمع والبصر اتفق المتكلمون المتكلمون
على انه تع سميع بصير لكنهم اختلفوا فى معناه فقال حكماء الاسلام
والكعبى وابو الحسين البصرى السمع والبصر عبارة عن علمه بالمسموعات
والمبصرات وقال الجمهور من اصحابنا ومن المعتزلة والكرامية هما
صفتان زايدتان على العلم بالمسموعات والمبصرات لانه قد دلت الحجج
السمعية على انه تع سميع بصير ولفظ السمع والبصر ليس بحقيقة
فى العلم بالمسموعات والمبصرات وصرف اللفظ عن الحقيقة الى
المجاز لا يجوز الا عند المعارض وليس فى العقل ما يصرف الحجج السمعية
عن ظواهرها فيجب الاقرار بهما بالمقتضى السالم عن المعارض واذا
كان سميعا بصيرا يكون عالما بالمسموعات والمبصرات حال حدوثها
اعلم ان العقل دل على استحالة ادراكه تع بآلات جسمانية فيكون
السمع والبصر فى حقه تع عنهم لا يكون بآلات جسمانية فيكون راجعا
الى العلم بالمسموعات والمبصرات كما هو مذهب الحكماء او الى صفة اخرى
غير العلم بالمسموعات والمبصرات لكن لا يكون بآلات جسمانية كما هو
مذهب الاصحاب وهو المعنى بكونه سميعا بصيرا وقد يستدل على ان السمع
والبصر صفتان زايدتان على الذات مغايرتان للعلم بدليل ضعيف
تقريره الدليل انه تع حى والحى يصح اتصافه بالسمع والبصر وكل من صح
اتصافه بصفة لو لم يتصف بها اتصف بضدها وضدها نقص فان
لم يتصف البارى تع بهما كان ناقصا والنقص على الله تع محال قال المص
وهذا الاستدلال اقناعى لانه متوقف على ان كل حى يصح اتصافه بالسمع
والبصر وان عدم الاتصاف بهما نقص وللخصم ان يمنع المقدمتين
اما الاولى فلان حياة الله تع مخالفة لحياتنا والمخالفتان لا يجب
اشتراكهما فى جميع الاحكام فلا يلزم من كون حياتنا مصححة للسمع والبصر
كون حياته تع كذلك سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يقال حيوته وان كانت

محمد

مصححة السمع والبصر لكن حقيقته غير قابلة لهما كما ان الحيوة وان كانت
مصححة للشهوة والنفرة لكن حقيقته تع غير قابلة لهما فكذلك هنا
سلمنا ان ذاته تع قابلة للسمع والبصر لكن لم لا يجوز ان يكون حصولهما
موقوفا على شرط ممتنع التحقق فى ذاته تع واما الثانية فلانا ان عدم
اتصاف الشئ الحى بهما نقص قوله لو لم يتصف بهما اتصف بضدهما ممنوع
فانه يجوز خلو القابل للشئ عنه وعن ضده احتج المخالف بوجهين الاول
ان سمعه وبصره ان كانا قديمين لزم قدم المسموع والمبصر واللازم
بط عندكم لان عندكم ما سوى الله حادث بيان الملازمة ان السمع و
البصر لا يتحققان بدون المسموع والمبصر وان كانا محدثين كان ذاته تع
محلا للحوادث لان السمع والبصر حادثان قايمان بذاته تع لان ذاته تع
متصف بهما واللازم محال لما عرفت لان ذاته تع يمتنع ان يكون محلا
للحوادث واجيب عن هذا الوجه بان السمع والبصر صفتان
قديمتان يعد ان المتصف بهما الادراك المسموعات والمبصرات
وادراك المسموعات والمبصرات عبارة عن تعلق السمع والبصر بالمسموع
والمبصر عند وجودهما فلا يلزم قدم المسموع والمبصر من قدم السمع و
البصر الثانى السمع والبصر تاثر الحاسة عنهما وكل منهما على الله تع
محال فلا يكون سميعا بصيرا واجيب بمنع الصغرى فلانا لا نم ان
السمع والبصر هما تاثر الحاسة عن المسموع والمبصر او ادراكهما
مشروط بهما بل السمع والبصر ادراك المسموع والمبصر عند حدوثهما

عن المسموع والمبصر او ادراك المسموع والمبصر مشروط بتاثير الحاسة ح

الثانى فى الكلام المبحث الثانى فى الكلام تواتر اجماع
الانبياء واتفاقهم على انه تع متكلم وثبوت نبوتهم غير متوقف على
كلامه تع لان الانبياء اذا ادعوا النبوة واظهروا المعجزة على
وفق دعواهم يعلم صدقهم من غير ان يتوقف العلم بصدقهم
على كلامه تع فيجب الاقرار بكلامه تع واتفق المسلمون على اطلاق
لفظ المتكلم على الله واختلفوا فى معناه واتفق اصحابنا على ان كلامه تع

ليس بحرف ولا صوت يقومان بذات الله تع لان الصوت والحروف
محدثة ويمتنع ان يكون ذاته محلا للحوادث خلافا للحنابلة والكرامية
فانهم قالوا كلام الله تع اصوات وحروف قايمة بذاته ولا حروف ولا
صوت يقومان بغيره تع خلافا للمعتزلة فانهم قالوا معنى كونه تع متكلما
موجدا الحروف واصوات دالة على معان مخصوصة في اجسام مخصوصة
بل كلام الله تع هو المعنى القايم بالنفس المعبر عنه بالعبارات المختلفة
المغاير للعلم والارادة لان كلامه قد يخالف العلم والارادة فانه تع لذاته
امر ابا لهب بالايمان مع علمه بانه لا يومن وامتناع ارادته لما يخالف
علمه لانه لو اراد ايمان ابي لهب لوجب وقوعه واذا وجب وقوعه
يمتنع ان يكون عالما بانه لا يومن واذا كان عالما بانه لا يومن امتنع وقوعه
واذا امتنع وقوعه امتنع ارادته والمتكلمون من الفريقين طولوا الكلام
فيه قال المص الاطناب في ذلك قليل الجدوى فان كنه ذاته وصفاته
محجوب عن نظر العقل فرع خبر الله تع صدق هذا
فرع على انه تع متكلم خبر الله تع صدق لان الكذب نقص في حق الكاذب
والنقص على الله تع محال فلا يكون خبر الله تع كذبا فيكون صدقا ضرورة
امتناع الخلو عن الصدق والكذب قيل الحكم بان الكذب نقص ان
كان عقليا كان قولا بحسن الاشياء وقبحها عقلا وان كان سمعيا
لزم الدور واجيب بان الحسن والقبح بهذا المعنى عقلي لا نزاع فيه سبب
لاحد والاولى ان ثبت ذلك باجماع جميع العقلاء وان كانوا مختلفين
في تعليله الثالث في البقاء المبحث الثالث في البقاء
ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى انه تعالى باق ببقاء قايم بذاته
تع ونفى القاضي ابو بكر الباقلاني وامام الحرمين والامام فخر الدين
البقاء واحتجوا بان البقاء لو كان موجودا لكان باقيا بالضرورة
فان كان باقيا ببقاء اخر لزم التس وان كان باقيا ببقاء الذات
لزم الدور وان كان البقاء باقيا بنفسه والذات باقية بالبقاء
مفتقرة

مفتقرة اليه انقلبت الذات صفة والصفة ذاتا وهو محال وبان كونه تع
باقيا لو كان لبقاء قايم به تع لكان واجب الوجود لذاته واجبا بغيره هذا
خلف وبيان الملازمة انه لو كان باقيا ببقاء قايم به ولا شك ان البقاء غيره
فيلزم افتقار واجب الوجود الى غيره فيكون واجبا بغيره احتج الشيخ
بان الشي حال حدوثه لم يكن باقيا ثم صار باقيا والتبدل والتغير ليس
في ذات الحادث فان ذات الحادث ليس مما لم يكن ذاتا ثم صار ذاتا ولا
في عدم البقاء اذ عدم البقاء يستحيل ان يصير باقيا فتعين ان يكون
التبدل والتغير في صفة زايدة وهي البقاء وهو المط ونوقض هذا الدليل
بالحدوث فانه لو كان صحيحا يلزم ان يكون الحدوث صفة زايدة لان
الشي لم يكن حادثا ثم صار حادثا فالحدوث صفة زايدة لكن قد عرفت
ان الحدوث ليس وصفا ثبوتيا زايدا ثم قال المص المعقول من بقاء البارئ تع
امتناع عدمه والمعقول من بقاء الحوادث مقارنة وجودها لاكثر من زمان
واحد بعد الزمان الاول وذلك لا يعقل فيما ليس بزماني وقد عرفت
ان امتناع العدم ومقارنة الزمان من الامور الاعتبارية التي لا وجود
لها في الخارج الرابع المبحث الرابع في صفات اخر اثبتها
الشيخ ابو الحسن الاشعري الظاهريون من المتكلمين زعموا انه لا صفة
لله تع وراء السبعة الحيوة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر
والكلام او الثمانية وهي هذه السبعة مع البقاء والشيخ ابو الحسن الاشعري
اثبت لله تع صفات اخر اثبت الاستواء صفة اخرى واليد صفة
وراء القدرة والوجه صفة وراء الوجود والعين صفة اخرى للظواهر
الواردة بذكرها كقوله تع الرحمن على العرش استوى وقوله يد الله فوق
ايديهم وقوله ويبقى وجه ربك وقوله ولتصنع على عيني واحتج
من حصر الصفات في السبعة او الثمانية بانا مكلفون بكمال المعرفة وهو
انما يحصل بمعرفة جميع الصفات وهي لا يتيسر الا بطريق ولا طريق الا
الاستدلال بالافعال والتنزيه عن النقايص وهذان الطريقان لا يدلان

الا على هذه الصفات ولئن سلم انهما لا يدلان الا على هذه الصفات ولكن
لا نم ان لا طريق لنا فى معرفة الصفات الا الاستدلال بالافعال والتنزيه
عن النقايص بل السمع طريق اخر فى اثباتها وانما اثبتها الشيخ لورود
النصوص بها وكونها غير مرادفة لساير الصفات والباقون اولوا
الظواهر الواردة بذكرها وقالوا المراد بالاستواء الاستيلاء وباليد
القدرة وبالوجه الوجود وبالعين البصر والاولى اتباع السلف
فى الايمان بها بعد نفى ما يقتضى التشبيه والتجسيم والرد الى الله تعالى
الخامس فى التكوين المبحث الخامس فى التكوين قال
بعض الحنفية التكوين صفة قديمة والمكون حادث قال الامام القول
بان التكوين قديم او محدث يستدعى تصور ماهيته فان كان المراد به
نفس موثرية القدرة فى المقدور فهى صفة نسبية لا توجد الا مع
المنتسبين فيلزم من حدوث المكون حدوث التكوين وان كان المراد
به صفة موثرة فى وجود الاثر فهى عين القدرة وان اريد به امرا
ثالثا فبينوه قالوا الارادة فى لا توجد اصلا بخلاف متعلق التكوين
والقدرة موثرة فى امكان الشى والتكوين موثر فى وجوده اجاب المص
بان الامكان بالذات ولا تاثير للقدرة فى كون المقدور ممكنا فى نفسه
لان ما بالذات لا يكون بالغير فلم يبق الا ان يكون تاثير القدرة فى وجود
المقدور تاثيرا على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب فلو اثبتنا صفة
اخرى لله تع موثرة فى وجود المقدور لكان تاثيرها فى وجود المقدور
فان كان على سبيل الصحة كان عين القدرة فيلزم اجتماع المثلين ويلزم
اجتماع صفتين مستقلتين بالتاثير على المقدور الواحد وهو مح وان
كان على سبيل الوجوب استحال ان لا يوجد ذلك المقدور من الله تعالى
فيكون الله تع موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار وهو باطل بالاتفاق فالقدرة
تنافى هذه الصفة فان الموجب بالذات لا يكون قادرا مختارا واعلم
ان الحنفية انما اخذوا التكوين من قوله تع انما امرنا لشى اذا اردناه ان
قولنا

نقول

ورد هذا الاستدلال بما لا يلزم ان الاستدلال بالافعال والتنزيه عن النقايص لا يدلان الا على هذه الصفات ح

مغايرة للقدرة ح

متعلق القدرة ح

نقول له كن فيكون فجعل قوله كن مقدما على الكون وهو المسمى بالامر والكلمة
والتكوين والاختراع والايجاد والخلق الفاظ يشترك فى معنى ويتباين لمعان
والمشترك فيه كون الشى موجدا من العدم ما لم يكن موجودا وهى اخص
تعلقا من القدرة لان القدرة نسبة متساوية النسبة الى جميع المقدورات
وهى خاصة بما يدخل منها فى الوجود وليس صفة نسبية تعقل مع المنتسبين
بل هى صفة تقتضى بعد حصول الاثر تلك النسبة واما ادعاؤهم انهم قالوا
القدرة موثرة فى امكان الشى فليس بصحيح انما الصحيح ان القدرة متعلقة
لصحة وجود المقدور والتكوين متعلق بوجود المقدور وموثر فيه
ونسبته الى الفعل الحادث كنسبة الارادة الى المراد والقدرة والعلم
لا يقتضيان كون المقدور والمعلوم موجودين بهما والتكوين يقتضيه
والقول بازلية التكوين لقولهم بامتناع قيام الحوادث بذاته قولكم
ان كانت تلك الصفة موثرة على سبيل الوجوب كان الله تع موجبا
ليس بشى لان ذلك الوجوب يكون لاحقا لا سابقا بمعنى اذا اراد الله
تع خلق شى من مقدوراته كان حصول ذلك الشى واجبا لا بمعنى انه كان
واجبا ان يخلقه قولكم ان كان المراد به صفة موثرة فى وجود الاثر
فهو عين القدرة فجوابه ان القدرة لو كانت موثرة لكان جميع المقدورات
اثرا لها فيكون موجودا ولا يلزم من اثبات التكوين جمع المثلين لان
متعلق القدرة غير متعلق التكوين فهذا ما يمكن ان يقال من جانبهم
والحق ان القدرة والارادة بمجموعهما اللذان يتعلقان بوجود الاثر
ولا حاجة معهما الى اثبات صفة اخرى السادس
المبحث السادس فى انه تع يصح ان يرى فى الاخرة بمعنى انه ينكشف
لعباده المومنين فى الاخرة انكشاف البدر المرئى خلافا للمعتزلة
من غير ارتسام صورة المرئى فى العين او اتصال شعاع خارج من
العين الى المرئى وحصول مواجهة خلافا للمشبهة والكرامية فانهم
جوزوا رويته تع مواجهة لاعتقادهم كونه تع فى الجهة والمكان

والمراد بالرؤية الحالة التي يجدها الانسان حين ما يرى الشيء بعد علمه
فانا ندرك تفرقة بين الحالتين وتلك التفرقة لا يجوز عودها الى ارتسام
صورة المرئي في العين او اتصال شعاع خارج من العين الى المرئي عند
المواجهة فهي حالة اخرى مغايرة للحالة الحاصلة عند العلم يمكن حصولها
مع عدم ارتسام وخروج الشعاع فيصح الرؤية بهذا المعنى اما الاول
وهو صحة الرؤية بالمعنى المذكور فيدل عليه وجوه الاول ان موسى عليه
السلام سال الرؤية فلو استحال الرؤية لكان سؤال موسى سؤال جهلا وعبثا
ولخصم ان يقول سؤال موسى عن لسان قومه بدليل قوله تع حكاية
عنهم لن نؤمن لك حتى نرى جهرة فاخذتكم الصاعقة وقوله تع حكاية
عن موسى افتهلكنا بما فعل السفهاء منا وقوله تع فقد سألوا موسى
اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة الثاني ان الله تع علق الرؤية
باستقرار الجبل واستقرار الجبل من حيث هو ممكن فكذا المعلق
باستقرار الجبل ايضا ممكن فالرؤية ممكنة قيل لا نم انه علق الرؤية
على امر ممكن بل على امر ممتنع لانه علق الرؤية على استقرار الجبل
حال كونه متحركا لان لفظة ان اذا دخلت على الماضي صار بمعنى المستقبل
اي لو صار مستقرا في المستقبل فسوف تراني وما صار مستقرا في الزمان
المستقبل والا لوجب حصول الرؤية لوجوب حصول المشروط عند
حصول شرطه الذي يتم به علية العلة فان ما دخل ان عليه هو شرط يتم
به علية العلة ولم يتعلق حصول الرؤية بالاتفاق ولم يستقر الجبل
فيكون متحركا بالضرورة اذ لا واسطة بينهما فاذا الجبل حال ما علق
الله تع الرؤية باستقراره كان متحركا واستقرار الجبل من حيث هو
متحرك محال فالتعليق عليه لا يدل على امكان الرؤية لان التعليق على
الشرط الممتنع لا يدل على امكان المشروط اجاب الامام بانا سلمنا
ان الجبل في تلك الحال كان متحركا لكن الجبل من حيث هو جبل يصح السكون
عليه والمذكور في الاية ليس الا ذات الجبل واما المقتضي لامتناع

السكون

السكون هو حصول الحركة فاذا القيد المذكور في الاية منشأ لصحة
الاستقرار وما هو المنشأ لامتناع الاستقرار فغير مذكور في الاية
فوجب القطع بالصحة قيل عليه ان المذكور في الاية هو موضوع السكون
في حال النظر الى الجبل الذي عبر عنه بقوله تع فان استقر مكانه لا صحة
السكون التي تلزم ماهية الجبل عند عدم الاشتراط بالحركة وتلك الحال
مستلزمة الحركة فلا يكون معها صحة السكون الثالث قوله تع وجوه يومئذ
ناضرة الى ربها ناظرة وجه الاحتجاج ان النظر اما ان يكون عبارة
عن الرؤية او عن تقليب الحدقة نحو المرئي طلبا لرؤيته والاول
هو المط والثاني تعذر حمله على ظاهره فيحمل على الرؤية التي هي كالمسبب
للنظر بالمعنى الثاني واطلاق السبب وارادة المسبب من احسن وجوه
المجاز قيل النظر لا يدل على الرؤية ولهذا يقال نظرت الى الهلال
فلم اره واذا لم يدل النظر على الرؤية لم يتعين الرؤية للارادة بل
يحتمل ان يكون المراد غيرها على ان له تاويلا اخر وهو ان يحمل الى
على واحد الالاء والنظر على الانتظار ويكون معناها وجوه يومئذ
ناضرة نعمة ربها ناظرة اي منتظرة او يحمل على حذف المضاف وهو
الثواب ويكون المراد ناضرة الى ثواب ربها ناظرة قيل الماولان
باطلان اما الاول فلان الانتظار سبب الغم والاية مسوقة لبيان
النعم واما الثاني فلان النظر الى الثواب لابد وان يحمل على رؤية
الثواب لان تقليب الحدقة نحو الثواب من غير الرؤية لا يكون
من النعم البتة واذا وجب اضمار الرؤية لا محالة كان اضمار الثواب
اضمارا للزيادة من غير دليل فلا يجوز اجيب بان الاية دالة على ان
الحال التي عبر عنها سبحانه وتع بقوله وجوه يومئذ ناضرة سابقة
على حال استقرار اهل الجنة في الجنة واهل النار في النار بدليل قوله
وجوه يومئذ باسرة تظن ان يفعل بها فاقرة اي تظن ان يفعل بها
فعل هو في شدته وفضاعته فاقرة داهية تقصم فقار الظهر فانه في حال

استقرار اهل النار في النار فقد فعل بها الفاقرة واذا كانت تلك الحالة سابقة
على الاستقرار كان انتظار النعمة بعد البشارة بها سرورا يستتبع نضارة
الوجه ومثل ذلك الانتظار لا يكون مستدعيا للغم لان انتظار اكرام
الملك وعطايه لا يكون موجبا للغم اذا تيقن وصوله اليه وانتظار العذاب
بعد الانذار بوصوله غم يستتبع بسارة الوجه اي شدة عبوسه كانتظار
عقاب الملك اذا تيقن عقابه ولا يحتاج الى اضمار الرؤية في النظر الى الثواب
بمعنى الانتظار لان النظر عبارة اما عن الرؤية او تقليب الحدقة وتقليب
الحدقة نحو الثواب بعد البشارة انتظارا لوصوله من النعم لما بينا الرابع
قوله تع كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وجه الاحتجاج انه تع اخبر عن
الكفار على سبيل الوعيد بقوله كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وذلك
يدل على ان المومنين يومئذ غير محجوبين عن ربهم والا لم يكن للاخبار عن
الكفار على سبيل الوعيد فايدة واذا لم يكن المومنون يومئذ عن ربهم
محجوبين فيرونه واما الثاني وهو ان يرى من غير انطباع صورة المرئي
في العين او اتصال شعاع الى مرئي وحصول مواجهة فلما عرفت انه تع
مقدس عن الجهة منزه عن المكان متعال عن المواجهة واستدل على المذهب
الحق بدليل مزيف اما تقرير الدليل فلان الجسم مرئي وذلك لانا نرى
الطويل والعريض والطويل المرئي ليس بعرض لانه لو كان عرضا لكان
قايما بمحل وقد ثبت ان الجسم مولف من اجزاء لا يتجزى موجود بالفعل
فالطول اما ان يكون قايما بجزء واحد من الاجزاء التي تالف الجسم منها
فيكون ذلك الجزء اكثر مقدارا مما ليس بطويل فيكون قابلا للقسمة فيكون
جسما هذا خلف واما ان يكون قايما باكثر من واحد فيقوم العرض الواحد
بمحال كثيرة وهو مح والعرض كاللون ايضا مرئي والعرض والجوهر مشتركان
في صحة الرؤية والحكم المشترك لا بد له من علة مشتركة فالمصحح للرؤية
مشترك بين الجوهر والعرض ولا مشترك بينهما الا الحدوث والوجود
والحدوث لا يصلح للعلية لان الحدوث عدمي لانه عبارة عن كون الوجود

مسبوقا بالعدم والعدمي لا يصلح للعلية فتعين الوجود للعلية فالوجود هو المصحح
للرؤية والوجود معنى مشترك بين الواجب والممكن فالمصحح للرؤية متحقق في
الواجب فيصح رؤيته واعترض عليه بانا لا نم ان الطويل مرئي بل المرئي
تاليف الجواهر الفردة بعضها مع بعض والتاليف عرض قايم بالاجزاء
المتلاقية فيكون المرئي هو العرض لا الجوهر وصحة الرؤية غير محتاجة
الى سبب فان صحة الرؤية عدمية والعدمي لا يحتاج الى سبب وان سلم
ان صحة الرؤية محتاجة الى سبب فلا نم وجوب كون السبب مشتركا وجوديا
فان السببين المختلفين قد يشتركان في اثر واحد بالنوع سلمنا ان السبب
يجب ان يكون مشتركا ولكن لا نم ان الحدوث لا يصلح للعلية قولكم لان الحدوث
عدمي مسلم قولكم والعدمي لا يصلح للعلية قلنا ممنوع لان العدمي يصلح لان
يكون علة للعدمي وصحة الرؤية لما كانت عدمية لم لا جاز ان يكون معلولا
لامر عدمي فجاز ان يكون الحدوث وان كان عدميا علة لصحة الرؤية التي
هي عدمية وان سلم ان المصحح هو الوجود فلم قلت انه يلزم من حصوله
في حق الله حصول الصحة فلم لا يجوز ان يمتنع رؤيته تع لفوات شرط او وجود
مانع فان الاثر لا يعتبر في تحققه حصول المقتضي يعتبر ايضا وجود الشرط
وانتفاء المانع فلعل ماهية الله تع او ماهية صفة من صفاته مانعة من صحة
الرؤية ومما تحققه ان الحيوة مصححة للجهل والشهوة وحيوة الله تع لا تصححهما
اما لان الاشتراك ليس الا في اللفظ ~~ان ان اختلافهما~~ في المعنى لكن ماهية الحق
او ان اشتراكهما
او ماهية صفة من صفاته ينافيها وعلى التقديرين فانه يجوز في هذه
المسئلة ذلك ايضا   احتج المعتزلة بوجوه   احتجت المعتزلة
بوجوه ستة الاول قوله تع ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شيء
فاعبدوه وهو على كل شيء وكيل لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار
وهو اللطيف الخبير والقادر ما ليس بمدح فيما بين المدايح ركيك مستهجن
كما يقال فلان اجل الناس واكل الخبز وافضل الناس واذا كان نفي ادراك
الابصار اياه مدحا كان ثبوته نقصا والنقص عليه مح والثاني لان قوله تع

لاتدركه الابصار يقتضى ان لايدركه الابصار فى شئ من الاوقات لان قولنا
يدركه الابصار يناقض قولنا لايدركه الابصار بدليل الاستعمال كل من
القولين فى تكذيب الاخر وصدق احد النقيضين يستلزم لكذب الاخر
وصدق قوله لا تدركه الابصار موجب لكذب قولنا يدركه الابصار
وكذبه يستلزم كذب قولنا كذب قولنا يدركه بصر واحد او بصران اذ
لا قايل بالفرق واجيب بان الادراك هو الاحاطة وهو روية الشئ
من جميع جوانبه لانه اصله من اللحوق والاحاطة انما يتحقق فى المرئى الذى
له يكون جوانب فمعنى الاية نفى الروية على سبيل الاحاطة ولا يلزم من
نفى الروية على سبيل الاحاطة نفى الروية مطلقا فان الروية على سبيل الاحاطة
اخص من الروية مطلقا ولا يلزم من نفى الخاص نفى العام واجيب ايضا
بان معنى الاية لايدركه جميع الابصار وذلك لان الابصار جمع معرف باللام
مفيد للعموم فلا يناقض ادراك بعض الابصار ورد الجواب الاول بان
قوله الادراك روية الشئ من جميع جوانبه ليس بصحيح فانهم يقولون
ادركت النار وادركت الشئ ولا يريدون به رويتهما من جميع جوانبهما
بل الجواب الصحيح ان الله تع نفى الادراك بالابصار الذى من شرطه ارتسام
الشبح وخروج الشعاع ولا يلزم منه نفى الحالة التى يحصل بعد حصول
هذين الشيئين من غير حصوله احدهما الثانى قوله تع لموسى عليه السلام
لن ترانى وجه الاحتجاج به ان كلمة لن لتابيد النفى بدليل قوله تع قل لن
تتبعونا فنفى الروية على التابيد فى حق موسى فيلزم نفيها فى حق غيره
اذ لا قايل بالفرق واجيب بالمنع بان لا نم ان كلمة لن لتابيد النفى بل لتاكيد
النفى بدليل قوله تع ولن يتمنوه ابدا بما قدمت ايديهم فانه قيد بقوله
ابدا ومع هذا لم يستلزم تابيد النفى لانهم يتمنونه فى الاخرة على ان
نفى الروية على التابيد لا يقتضى نفى صحة الروية الثالث قوله تعالى
ما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا
فيوحى الاية وجه الاحتجاج انه تع نفى الروية وقت الكلام وانه تع نفى

التكلم

التكلم الا على احد الوجوه الثلثة الوحى ومن وراء حجاب وارسال رسول
وكل منها يستلزم عدم الروية اما الوحى فلانه لم يكن مشافهة فلا يكون
عند الروية واما من وراء حجاب فظاهر انه يستلزم عدم الروية واما ارسال
الرسول وايحاوه فانه يدل على عدم المشافهة المستلزم لعدم الروية
واذا ثبت نفى الروية فى وقت الكلام فينتفى الروية فى غير وقت الكلام
اذ لا قايل بالفصل اجيب عنه بانا لا نم انه نفى الكلام وقت الروية
قولهم لانه نفى التكلم الا على احد الوجوه الثلثة قلنا مسلم قولهم كل
منها يستلزم عدم الروية ممنوع قولهم اما الوحى فلا يكون مشافهة ممنوع
لان الوحى كلام يسمع بسرعة سواء كان المتكلم به محجوبا عن السامع او
لم يكن الرابع انه تع استعظم طلب رويته ورتب الوعيد والذم عليه
فقال يسئلك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا
موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم
وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملايكة او نرى
ربنا لقد استكبروا فى انفسهم وعتوا عتوا كبيرا اى قال الكفار لولا
انزل علينا الملايكة ليخبرونا بان النبى عليه السلام مرسل او نرى ربنا
ليامرنا باتباعه وتصديقه فاقسم الله تع فقال لقد استكبروا فى انفسهم
فى طلبهم الروية وعتوا بذلك عتوا اى طغوا بطلبهم الروية طغيانا كبيرا
وقال تع واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم
الصاعقة وانتم تنظرون فثبت ان طلب الروية يترتب عليه العقاب
والذم فلا يصح الروية واجيب بان الاستعظام لاجل طلبهم الروية
تعنتا وعنادا لانهم طلبوا الروية فى الدنيا قبل ان يخلق الله فى ابصارهم
ما يقوى به على رويته تعالى فالاستعظام وترتب الوعيد والذم على ذلك
لا على طلب الروية فى الجملة شاهده انه تع ذم الكفار بعدم رجايهم لقاء
الله تع فى الاخرة حيث قال وقال الذين لا يرجون لقاءنا اى فى الآخرة
فدل على ان قطع الرجاء عن روية الله تع فى معرض الذم فعلم صحة رويتهم

في الآخرة وإلا لجاز انقطاع الرجاء عن رؤيته الخامس أن الإبصار في الشاهد
أي فيما عندنا من المبصرات يجب إذا تحقق شروط ثمانية أحدها أن
يكون الحواس سليمة فإن الحواس إذا كانت غير سليمة لا يجب الرؤية
وثانيها كون الشيء جائز الرؤية فإن ما يمتنع رؤيته لا يرى وثالثها المقابلة
المخصوصة بين الرائي والمرئي كالجسم المحاذي للرائي أو كون المرئي
في حكم المقابل كالأعراض القائمة بالجسم المقابل فإنها في حكم محالها المقابلة
وكالصورة المحسوسة في المرآة المقابلة للرائي فإنها لكونها قائمة
بالمرآة المقابلة في حكم المرآة ورابعها أن لا يكون المرئي في غاية القرب
وخامسها أن لا يكون المرئي في غاية البعد وسادسها أن لا يكون المرئي
في غاية اللطافة وسابعها أن لا يكون المرئي في غاية الصغر وثامنها
أن لا يكون بين المرئي والرائي حجاب لأنا نعلم بالضرورة أنا لا نبصر
الشيء عند عدم أحد هذه الشروط ونبصره إذا حصل هذه الشروط
وإلا أي وإن لم يجب رؤية الشيء إذا حصل هذه الشروط جاز أن يكون
بحضرتنا جبال وأشخاص لا نراها والشروط الستة الأخيرة أي المقابل
وما في حكمه وعدم غاية القرب وعدم غاية البعد وعدم غاية اللطافة
وعدم غاية الصغر وعدم الحجاب لا يمكن اعتبارها في رؤية الله تعالى
لأن هذه الستة إنما يعتبر فيما من شأنه أن يكون في جهة وحيز والله تع
قادر منزه عن الجهة والحيز فبقي شرطان سلامة الحاسة وجواز الرؤية
وسلامة الحاسة حاصلة الآن فلو صح رؤيته وجب أن نراه لحصول الشرطين
واللازم بط فالملزوم مثله وأجيب بأن الغائب عن الحس وهو الله تع
ليس كالشاهد فلعل رؤيته تع يتوقف على شرط لم يحصل الآن وهو ما
يخلقه الله تع في الأبصار نقوى به على رؤيته أو بأنه لم يكن الرؤية
واجبة الحصول عند تحقق هذه الشرائط فإن الرؤية بخلق الله
والشرائط الثمانية معدات ولا يجب الرؤية عند وجود معداتها السادس
أنه تع لا يقبل المقابلة والانطباع لأن المقابلة والانطباع يستلزم
للجسمية

للجسمية والله تع منزه عن الجسمية فيثبت أن الله تع لا يقبل المقابلة والانطباع
وكل مرئي مقابل ومنطبع في الرائي بالضرورة فالله تع ليس بمرئي
وأجيب بمنع الكبرى فإنا لا نم أن كل مرئي مقابل ومنطبع في الرائي و
ودعوى الضرورة في الكبرى باطلة لاختلاف العقلاء في صدقها والعقلاء
لا يختلفون في صدق الضروري وبأن ما ذكرتم من الكبرى منقوض
بإبصار الله تع إيانا فإنه ليس بيننا وبينه تع مقابلة ولا انطباع
الباب الثالث في أفعاله لما فرغ من الباب الثاني شرع
في الباب الثالث في أفعاله وذكر فيه مسائل أحدها في أفعال العباد
وثانيها أنه تع مريد للكائنات وثالثها في التحسين والتقبيح ورابعها
في أنه لا يجب عليه تع شيء وخامسها أن أفعاله لا يعلل بالأغراض
وسادسها في الغرض من التكليف المسئلة الأولى قال الشيخ أبو الحسن
الأشعري إن أفعال العباد كلها واقعة بقدرة الله تع مخلوقة له ولا تأثير
لقدرة العبد في مقدوره أصلا بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة
الله تع وقال القاضي أبو بكر الباقلاني إن ذات الفعل واقعة بقدرة
الله تع وكون الفعل طاعة كالصلوة أو معصية كالزنا صفات للفعل
يقع بقدرة العبد وقال إمام الحرمين وأبو الحسين البصري والحكماء
إن أفعال العباد واقعة بقدرة خلقها الله تع في العبد فالله تع يوجد
في العبد القدرة والإرادة ثم تلك القدرة والإرادة توجبان
وجود المقدور وقال الأستاذ أبو إسحق الإسفرائني المؤثر في الفعل
مجموع قدرة الله تع وقدرة العبد وقال جمهور المعتزلة العبد
يوجد فعله باختياره لا على نعت الإيجاب ومنع قول المعتزلة بوجوه
الأول أن ترك الفعل من العبد إن امتنع حال الفعل كان العبد مجبرا
فلا يكون الفعل باختياره وإن لم يمتنع ترك الفعل من العبد احتاج فعله
إلى مرجح موجب لامتناع ترجيح أحد طرفي الممكن لا لمرجح ولا يكون ذلك
المرجح الموجب من العبد لأنه لو كان من العبد يعود التقسيم فيه ولا يتسلسل

بل ينتهى لا محالة الى مرجح موجب لا يكون من فعله وح يلزم الجبر قيل المعتزلة
يقولون معنى الاختيار هو استواء الطرفين بالنسبة الى القدرة وحدها
ووجوب وقوع احدهما بحسب الارادة فمتى حصل المرجح وهو الارادة
وجب الفعل ومتى لم يحصل امتنع ذلك غير مناف لاستواء الطرفين
بالقياس الى القدرة وحدها وان امتنع ترك الفعل من العبد عند الارادة
لم يلزم الجبر وعدم الاختيار وانما يلزم ذلك لو كان امتناع ترك الفعل
بغير الارادة واما اذا كان بالارادة فلا اجيب بان هذا الذي ذكرتم
عن المعتزلة قول ابي الحسين البصري وليس قول ساير المعتزلة والكلام
فى ابطال قول ساير المعتزلة لا فى ابطال قول ابي الحسين الثانى لو كان
العبد موجدا لفعله باختياره لكان عالما بتفاصيله اذ لو جاز الايجاد
بالاختيار من غير العلم بطل دليل اثبات عالمية الله تع ولان القصد الكلى
لا يكفى فى حصول الجزئى لان نسبة الكلى الى جميع الجزئيات على السواء
فليس حصول بعضها اولى من حصول بعض اخر فيجب ان يتحقق قصد
جزئى والقصد الجزئى مشروط بالعلم الجزئى فثبت انه لو كان موجدا
لفعله باختياره لكان عالما بتفاصيله فيكون العبد محيطا بالسكنات
المتخللة للحركة البطيئة وعرف اختيار السكنات واللازم بط فان الفاعل
للحركة البطيئة قد فعل السكون فى بعض الاحيان والحركة فى بعضها مع انه
لا شعور له بالسكون ولا باختياره قيل الايجاد لا يستلزم علم الموجد
بالموجد ولا يلزم نفى عالمية الله تع لان مثبتى العالمية لا يستدلون بالايجاد
عليها بل باحكام الفعل واتقانه نعم الايجاد مع القصد يستلزم لكن يكفى
العلم الاجمالى والحركات الصادرة عنا مع اقتران القصد بها تكون
معلومة لنا على سبيل الاجمال اجيب بان الجزئيات المفصلة الحاصلة
بالفعل الصادرة من الفاعل بالقصد والاختيار وجب ان يتحقق بقصد
جزئى والقصد الجزئى مشروط بالعلم الجزئى فيلزم انه لو كان موجدا
لفعله باختياره لكان عالما بتفاصيله لكن لهم ان يمنعوا بطلان اللازم

وان العبد

وان العبد عالم بتفاصيل افعاله لكن لم يبق العلم التفصيلى على ما ذكرتم الثالث
لو اختار العبد وناقض مراده مراد الله تع بان اراد العبد تسكين جسم
اراد الله تحريكه فاما ان يقع مرادهما فيلزم جمع النقيضين او لم يقع مراد
واحد منهما فيلزم رفع النقيضين او يقع مراد احدهما دون الاخر فيلزم
الترجيح بلا مرجح لان قدرته تع وان كانت اعم من قدرة العبد لكنهما بالنسبة
الى هذا المقدور متساويتان فى الاستقلال بالتاثير فى ذلك المقدور
الواحد والشى الواحد وحدة حقيقية لا يقبل التفاوت فاذا القدرتان
بالنسبة الى اقتضاء وجود هذا المقدور على السواء انما التفاوت فى امور
اخر خارجة عن هذا المعنى واذا كان كذلك امتنع الترجيح قيل ان يقع
مراد الله تع دون مراد العبد عند اجتماع القدرتين ولا نم ان القدرتين
متساويتان فى الاستقلال بالتاثير فى ذلك المقدور بل هما متفاوتتان
فى القوة والضعف ولذلك يقدر قادر على حركة مسافة فى مدة لا يقدر
قادر اخر عليها فى تلك المدة ولو كانت القدرة متساوية لكانت المقدورات
متساوية وليست كذلك وايضا الضعيف ربما يقدر بالاستقلال على فعل
يقدر عليه القوى والقوى يقدر على منعه من ذلك الفعل وهو لا يقدر
على منع القوى وهذا الدليل ماخوذ من دليل التمانع فى ابطال كون الاله
اكثر من واحد وهناك يتمشى لان الالهية يعرض متساوية فى القدرة
فلا تفاوت وههنا لا يتمشى واحتجوا بالمعقول والمنقول
احتجت المعتزلة على ان افعال العباد بالاختيار بالمعقول والمنقول اما
الاول اى المعقول فهو ان العبد لو لم يكن مختارا اى متمكنا من الفعل و
الترك لقبح تكليفه لانه ح يكون افعاله جارية مجرى افعال الجمادات واللازم
بط لان العقلاء اتفقوا على ان التكليف ليس بقبيح واجيب بان ما
ذكرتم مشترك الالزام لوجهين احدهما ان الفعل المامور به عند استواء
داعى الفعل وداعى الترك وعند مرجوحية داعى الفعل ممتنع وعند رجحان
داعى الفعل واجب فيكون الفعل اما ممتنعا واما واجبا فلا يكون مقدورا

ظ
تعرض

لعبد فيقع التكليف به وثانيها ان الفعل المامور به ان علم الله وقوعه وجب
وقوعه وان علم الله لا وقوعه امتنع وقوعه فلا يكون مقدورا للعبد
فيقع التكليف به وأما الثاني وهو المنقول فمن وجوه الاول الآيات التي
اضافت الافعال الى العباد وعلقتها بمشيتهم كقوله تع فويل للذين
يكتبون الكتاب بايديهم وقوله تع ان يتبعون الا الظن وقوله تع ذلك
بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم وقوله تع
بل سولت لكم انفسكم امرا وقوله تع فطوعت له نفسه قتل اخيه وقوله
تع من يعمل سوءا يجز به وقوله كل امرئ بما كسب رهين وقوله تعالى
فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر وقوله تع اعملوا ما شئتم وقوله تع
فمن شاء ذكره وقوله تع لمن شاء منكم ان يتقدم او يتاخر وعورض
المنقول بالايات الدالة على ان جميع الافعال بخلق الله تع نحو قوله تع الله
خالق كل شيء وقوله تع والله خلقكم وما تعملون وقوله تع من يشاء الله
يضلله ومن يشاء يجعله على صراط مستقيم الثاني الايات المشتملة على الوعد
والوعيد بها والذم والمدح نحو قوله تع اليوم تجزى كل نفس بما كسبت
وهم لا يظلمون وقوله تع اليوم تجزون ما كنتم تعملون وقوله تع لتجزى
كل نفس بما تسعى وقوله تع هل جزاء الاحسان الا الاحسان وقوله تعالى
هل يجزون الا ما كنتم تعملون وقوله تع من جاء بالحسنة فله عشر امثالها
وقوله تع ومن اعرض عن ذكري وقوله تع اولئك الذين اشتروا الحيوة
الدنيا وقوله تع ان الذين كفروا بعد ايمانهم وقوله تع كيف تكفرون
بالله وهو اكثر من ان يحصى واجيب بان المقتضي للثواب والعقاب
والمدح والذم السعادة والشقاوة قال الله واما الذين سعدوا ففي
الجنة وقال الله تع واما الذين شقوا ففي النار والسعادة والشقاوة
جبلية كتبت للعبد قبل وجوده شاهده قوله عليه السلام السعيد من
سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه والاعمال الصالحات امارات
للسعادة والاعمال السيئات علامات للشقاوة وترتب الثواب على الاعمال

ومع هذا فانه تعالى لا يسأل عما يفعل

عليها

الا ما كانوا يعملون

الصالحات

الصالحات والعقاب على الاعمال السيئات من حيث ان الافعال معرفات للثواب
والعقاب لا موجبات الثالث الايات الدالة على اعتراف الانبياء بذنوبهم
كقوله تع حكاية عن آدم ربنا ظلمنا انفسنا وعن يونس اني كنت من الظالمين
وعن موسى رب اني ظلمت نفسي وعورض بقوله تع حكاية عن موسى ان
هي الا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء ونظايره نحو قوله تع
من يشاء الله يضلله ومن يشاء يجعله على صراط مستقيم الرابع الايات
الدالة على ان افعال الله لا يتصف بصفات افعال العباد من الظلم والا
والاختلاف والتفاوت اما الظلم فكقوله تع ان الله تع لا يظلم مثقال ذرة
وقوله تع وما ربك بظلام للعبيد وقوله تع وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم
يظلمون واما الاختلاف فكقوله تع لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه
اختلافا كثيرا واما التفاوت فكقوله تع ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت
واذا كان الظلم والاختلاف والتفاوت منتفية عن افعال الله تع يلزم
ان يكون افعال العباد ليست افعاله تع لان افعال العباد متصفة بالظلم
والاختلاف والتفاوت فلا يكون افعال العباد مخلوقة الله تع واجيب
بان ما ذكر من الايات لا تدل على ان الافعال العباد غير مخلوقة له تعالى
اما الايات الدالة على نفي الظلم فلان كون الفعل ظلما اعتبار عارض له
بالنسبة الينا ليس بداخل في حقيقة الظلم ولا صفة حقيقية لازمة
ويجوز ان لا يكون الافعال المنسوبة الى العباد متصفة بالظلم بالنسبة اليه
اليه تع لانه مالك لكل الاشياء بالاستحقاق ويكون متصفة بالنسبة الينا
لقصورنا ملكا او قصورنا استحقاقا وكون الفعل ظلما بالنسبة الينا لا يمنع
صدور اصل الفعل عن الباري تع مجردا عن اعتبار كونه ظلما اذ لا امتناع
في ان الفعل الصادر عنه تع يعرض له اعتبار كونه ظلما بالنسبة الينا
واما نفي الاختلاف والتفاوت الذي يدل عليه الآيات ففي القرآن
وخلق السموات اذ الكلام في القرآن وخلق السموات يدل عليه سياق
الآيتين لا نفي الاختلاف والتفاوت عن افعاله تع مطلقا فان مخلوقات الله

مختلفة متفاوتة في الرتبة والشرف وغيرها من الاختلاف والتفاوت
واعلم ان اصحابنا اعلم ان اصحابنا لما وجدوا تفرقة بديهية
بين ما نزاوله اي نباشره من الافعال الاختيارية وبين ما نحسه من الحا
من الحركات الصادرة بدون شعور واختيار فانهم علموا بالبديهة ان
للاختيار مدخلا في الاول دون الثاني وذادهم اي منعهم وطردهم البرهان
الدال على ان الله خالق لكل شيء عن اضافة الفعل الى اختيار العبد
مطلقا جمعوا بين الامرين وقالوا والافعال واقعة بقدرة الله تعالى
وكسب العبد على معنى ان الله تع اجرى عادته بان العبد اذا صمم العزم
على الطاعة يخلق فعل الطاعة فيه واذا صمم العزم على المعصية يخلق فعل
المعصية فيه وعلى هذا يكون العبد لا الموجد لفعله وان لم يكن موجدا
وهذا القدر كاف في الامر والنهي قال المص وهذا ايضا مشكل فان تصميم
العزم ايضا فعل من الافعال مخلوق الله فلا مدخل للعبد ولصعوبة هذا
المقام انكر السلف على المناظرين في هذا المقام لانه بحسب الغالب يؤدي
المناظرة فيه الى رفع الامر والنهي او الشرك بالله وقال اهل التحقيق
في هذا المقام لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين الامرين وهذا هو
الحق وتحقيقه ان الله تع يوجد القدرة والارادة في العبد ويجعلهما
بحيث لهما مدخل في الفعل لا بان يكون للقدرة والارادة لذاتهما مدخل في
الفعل بل كونهما بحيث لهما مدخل في ان يخلق الله اياهما على هذا الوجه
يقع الفعل بهما فان جميع المخلوقات يخلق الله تع بعضها بلا واسطة وبعضها
بواسطة واسباب لا بان يكون الوسايط والاسباب لذاتها اقتضت
ان يكون لها مدخل في وجود المسببات بل بان خلقها الله تع بحيث لها مدخل
فيكون الافعال الاختيارية المنسوبة الى العبد مخلوقة لله تع ومقدورة
للعبد بقدرة خلقها في العبد وجعلها بحيث لها مدخل في الفعل والاولى
ان يسلك في هذا المقام طريقة السلف ويترك المناظرة فيه ويفوض
علمه الى الله تع المسئلة الثانية انه تع مريد المسئلة الثانية اختلفوا

في ان الله

في ان الله تع هل هو مريد للكائنات اولا فذهب الاشاعرة الى انه مريد للكائنات
من الخير والشر والايمان والكفر والطاعة والمعصية والارادة تابعة للعلم
وكل ما علم الله تع وقوعه يريده وكل ما علم الله تع عدم وقوعه لا يريد
وقوعه وذهب المعتزلة الى انه تع لا يريد الشر والكفر والمعصية سواء
وقعت اولا ويريد الخير والايمان والطاعة وقعت اولا والارادة يوافق
الامر فكل ما امر الله به يريده واحتج المص على مذهب الاشاعرة بوجهين
الاول انه تع موجد لكل ما دخل في الوجود من الممكنات ومبدعه بالاختيار
ومن جملته الشر والكفر والمعصية فيكون موجدا للشر والكفر والمعصية
بالاختيار فكل ما اوجده بالاختيار يكون مريدا له فالله تع يكون مريدا
لها وللقايل ان يقول هذا الوجه مبني على انه تع خالق لافعال العباد
وهو ممنوع عندهم الثاني انه تع علم من يموت على الكفر عدم ايمانه
فامتنع وجود الايمان منه والا لامكن انقلاب علمه تع جهلا واذا كان
وجود الايمان منه ممتنعا لا يتعلق الارادة به لان الممتنع لا يكون مرادا
وللقايل ان يقول وجود الايمان ليس ممتنع بالنظر الى قدرة القادر و
ممتنع بالنظر الى علمه تع فيجوز ان يتعلق ارادته تع بالايمان من حيث انه
ممكن لا من حيث انه ممتنع وقيل ايضا ان العلم تابع للمعلوم لا موجب له
فلا يكون العلم موجبا للكفر والمعصية فلا يتعلق الارادة بالكفر والمعصية
احتجت المعتزلة بوجوه اربعة الاول ان الكفر غير مامور به بالاتفاق
فلا يكون مرادا اذ الارادة مدلول الامر او مدلول الامر ملزوم للارادة
مساو لها لان الطلب اما نفس الارادة او مشروط بالارادة والارادة
شرط لا ينفك عنه واياما كان يمتنع انفكاك الامر عن الارادة فما لا يكون
مامورا به لا يكون مرادا والكفر غير مامور به فهو غير مراد الثاني
لو كان الكفر مرادا لوجب الرضاء به واللازم باطل لان الرضاء بالكفر كفر
فلا يجب بيان الملازمة ان الكفر مراد الله ومراد الله قضاؤه فوجب
رضاؤه اذ الرضاء بالقضاء واجب الثالث لو كان الكفر مرادا لكان الله

مطيعا بكفره واللازم بط لان الكافر عاص بكفره بيان الملازمة ان الطاعة تحصيل مراد المطاع فاذا كان الكفر مرادا كان الكافر بكفره حصل مراد الله فيكون مطيعا بكفره الرابع قوله تع ولا يرضى لعباده الكفر والرضاء هو الارادة فلو كان الكفر مرادا لكان الله تع راضيا به واللازم بط واجيب عن الاول بان الامر قد ينفك عن الارادة فلا يكون الامر نفس الارادة ولا مشروطا بها وذلك كامر المختبر فان السلطان لو انكر ضرب السيد لعبده ويوعد بعقاب السيد على ضرب عبده من غير ذنب وادعى السيد مخالفة العبد له وطلب السيد تمهيد عذره بعصيان العبد امره بمشاهدة السلطان فانه يامر العبد ولا يريد منه الاتيان بالمامور به لانه لو كان السيد مريدا لاتيان العبد بالمامور به لكان مريدا عقاب نفسه لان السلطان يعاقب السيد عند امتثال العبد امره والعاقل لا يريد عقاب نفسه وقد اورد المعتزلة مثله على القول بان الامر طلب فان العاقل لا يطلب عقاب نفسه قيل والاولى ان يقال لو كان الامر نفس الارادة او مشروطا بها لوقعت المامورات كلها واللازم بط اما الملازمة فلان الارادة صفة المخصصة لحدوث الفعل في وقت دون وقت فمعنى تعلق الارادة بالشيء تخصيصه بوقت حدوثه فاذا لم يوجد الشيء لم يتخصص بوقت حدوثه واذا لم يتخصص بوقت حدوثه لم يتعلق الارادة به فيلزم من المقدمتين انه اذا لم يوجد الشيء لم يتعلق الارادة به فيلزم منه انه اذا تعلق الارادة بالشيء وجد وعلى تقدير ان يكون الامر هو الارادة او مشروطا بها يلزم ان يكون المامور به لكونه مرادا موجودا واما بيان بطلان اللازم فلان من علم الله ان يموت على كفره مامور بالايمان ولم يقع الايمان منه واعلم ان ما اورده المعتزلة على القول بان الامر هو الطلب ليس بوارد فان العاقل قد يطلب ما يكرهه ولكن لا يريد الا ما يختاره فالسيد يجوز ان يكون يطلب من العبد المامور به ولا يريد وقوعه ولا يلزم منه ان يكون طالبا عقاب

نفس

نفسه وانما يلزم ذلك لو كان مختارا لوقوع المامور به بل انما يطلبه ليخالف [العبد] السيد مما يطلبه فلا يعاقبه السلطان فلا يكون طلبه المامور به مستلزما لطلب عقابه وللمعتزلة ان يقولوا لا نم الملازمة وقوله لان الارادة هي الصفة المخصصة لحدوث الفعل في وقت دون وقت قلنا ارادة ارادة الفاعل لفعله هي الصفة المخصصة لحدوث الفعل في وقت دون وقت وارادة غير الفاعل لصدور الفعل من الفاعل لا تكون الصفة المخصصة لحدوث الفعل في وقت دون وقت والارادة هي التي على الامر وشرطه هي الثانية ولا يلزم من كون المامور به مرادا بالارادة الثانية وقوعه فان الارادة الثانية لا يستلزم وقوع الفعل وعن الثاني ان المراد هو المقضي لا القضاء والكفر الذي هو المراد ليس بقضاء بل هو مقضي والرضاء انما يجب بالقضاء دون المقضي ولقايل ان يقول قولكم الرضاء انما يجب بالقضاء دون المقضي ليس بمستقيم فان القايل برضيت بقضاء الله لا يريد انه رضي بصفة من صفات الله بل يريد انه راض بمقتضى تلك الصفة وهو المقضي والجواب الصحيح ان يقال الرضاء بالكفر من حيث هو من قضاء الله طاعة والرضاء بالكفر من هذه الحيثية ليس بكفر وعن الثالث ان الطاعة موافقة الامر والامر غير الارادة فالطاعة تحصيل المامور به لا تحصيل المراد قيل لقايل ان يقول الطاعة موافقة الارادة الثانية اذ الامر هو الارادة الثانية او مشروطها واجيب بان الامر غير الارادة الثانية وغير مشروط بها لان الامر يوجد بدون الارادة الثانية كامر المختبر وعن الرابع ان الرضاء من الله ليس نفس ارادة الفعل بل الرضاء من الله تع هو ارادة الثواب على الفعل او ترك الاعتراض عليه ولا يلزم من انتفاء ارادة الثواب على الفعل وانتفاء ترك الاعتراض عليه انتفاء ارادة الفعل وقال الحكيم في بيان كيفية دخول الشر في قضاء الله تع الامور الممكنة في الوجود منها امور يجوز ان يعرى

وجودها عن الشر اصلا كالعقول التي لا يشتمل على امر بالقوة وهو الخير المحض
والعم اورد في مثاله الملايكة والافلاك ومنها امور لا يمكن ان تكون
فاضلة فضيلتها اللايقة بها الا وان يكون بحيث يعرض منها شر عند
ملاقاتها لما يخالفها وذلك مثل النار فانها لا يفضل فضيلتها ولا يكمل
معاونتها في تكميل الوجود الا ان يكون توذي وتولم ما يتفق لها مصادمته
من اجسام حيوانية وتكون بحيث يعرض منها تفريق اجزاء بعض المركبات
بالاحراق والاشياء باعتبار وجود الشر وعدمه تنقسم الى ما لا شر فيه
والى ما يغلب الخير فيه على شره وهما قد ذكرناهما والى ما يكون شرا على
الاطلاق والى ما يكون الشر فيه غالبا والى ما يتساوي الخير والشر فيه
واذا كان الوجود المحض الالهي مبدأ الفيضان الوجود الخير كان الصواب الجود الخير
كان وجود القسم الاول واجبا فيضانه مثل وجود الجواهر العقلية
وكذلك القسم الثاني يجب فيضانه فان ترك الخير الكثير تحرزا من شر
قليل شر كثير وذلك مثل النار والاجسام الحيوانية فانه لا يمكن ان
يكون لها فضيلتها الا ان يكون بحيث يمكن ان يتادي احوالها
موذية في حركاتها وسكناتها الى اجتماعات ومصادمات موذية وان
يتادى احوالها واحوال الامور التي في العالم الى ان يقع لها خطاء في
الاعتقاد ضار في المعاد او في الحق اي في الوصول الى الحق او فرط
هيجان غالب عاجل من شهوة او غضب ضار في امر المعاد ويكون
القوى المذكورة لا يغني عنها ويكون ذلك في اشخاص اقل من اشخاص
السالمين واوقات اقل من اوقات السلامة ولان هذا معلوم في العناية
الاولى فهو كالمقصود بالعرض فالشر داخل في القدر بالعرض كانه
مقلا مرضي به بالعرض الثالثة المسألة الثالثة في التحسين
والتقبيح التحسين هو الحكم بالحسن والتقبيح هو الحكم بالقبح ولا قبح بالنسبة
الى الله تع اما بالنسبة الى افعاله نفسه فلاتفاق العقلاء على ان
الفعل الصادر منه لا يتصف بالقبح لكونه نقصا والنقص على الله تع

واما بالنسبة

واما بالنسبة الى افعال العباد فانه مالك الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء
ويختار ما يريد لا علة لصنعه ولا غاية لفعله واما بالنسبة الينا فالقبيح ما
نهي عنه شرعا وهو منحصر في الحرام ان اريد بالنهي نهي التحريم وان اريد
بالنهي نهي التنزيه فالقبيح هو الحرام والمكروه والحسن ما ليس كذلك
اي ما ليس بمنهي عنه شرعا فيفعل الله تع والواجب والمندوب والمباح
وفعل غير المكلف حسن وكذا المكروه ان اريد بالنهي نهي التحريم وقالت
المعتزلة القبيح قبيح في نفسه وقبحه يكون لذاته او يكون لصفة لازمة
لذاته او بوجه واعتبار كما هو مذهب الجبائي فيقبح من الله تع كما يقبح
القبيح منا وكذا الحسن حسن في نفسه وحسنه يكون لذاته او صفة لازمة
لذاته او بوجه واعتبار ثم ان من الحسن والقبح ما يستقل العقل بدركه
ضرورة من غير نظر واستدلال كانقاذ الغرقى والهلكى والصدق
النافع وكقبح الظلم والكذب الضار ويستقل العقل بدركه استدلالا
كقبح الصدق الضار وحسن الكذب النافع والذي يدل على ان هذين النوعين
يستقل العقل بدركهما انه يحكم بهما المتدين اي المعترف بالنبوة والمتمسك
بدين نبي وكتاب سماوي وغيره كالبراهمة ومن الحسن والقبح ما ليس
كذلك اي لا يستقل العقل بدركه لا بالضرورة ولا بالنظر والاستدلال
كحسن صوم آخر رمضان وقبح صوم اول شوال فان العقل لا يستقل بدركه
والقبح بل يتوقف على الشرع والسمع قلنا الحسن والقبح يطلقان على امور
منها ما يكون صفة كمال او صفة نقص ومنها ما يكون ملايما للطبع او منافرا
له ومنها ما يتعلق به في الآجل ثواب او عقاب فان كان المراد بالحسن
ما يكون صفة كمال وبالقبح ما يكون صفة نقص او كان المراد بالحسن
ما يكون ملايما للطبع وبالقبح ما يكون منافرا للطبع فلا خلاف في كونهما
عقليين وان كان المراد منه بالحسن ما يتعلق به في الآجل ثواب وبالقبيح
ما يتعلق به في الآجل عقاب فالعقل لا مجال له فيما يتعلق به في الآجل ثواب
او عقاب فكيف يكون للعقل مجال وقد ظهر ان العبد غير مختار في فعله

القبح

ولا مستبد فى تحصيله واذا كان كذلك لا يوصف فعله بالحسن او القبح بحسب العقل فان الافعال الاضطرارية والاتفاقية لا يوصف بالحسن والقبح عقلا

المسئلة الرابعة فى انه تع لا يجب عليه

الرابعة فى انه تع

شى لان الوجوب حكم والحكم لا يثبت الا بالشرع ولا حاكم على الشارع فلا يجب عليه شى ولانه لو وجب عليه شى فان لم يستوجب الذم بتركه لم يتحقق الوجوب لان الوجوب هو كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم وان استوجب بتركه الذم كان البارى ناقصا الذات مستكملا بفعله فانه يكون يتخلص بفعله من المذمة وهو محال والمعتزلة اوجبوا على الله تع امورا منها اللطف ومنها الثواب على الطاعات ومنها العقاب على الكباير قبل التوبة ومنها ان يفعل الاصلح لعباده فى الدنيا ومنها ان لا يفعل القبيح عقلا اما اللطف وهو ان يفعل الله ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يودى الى الالجاء فهو واجب على الله تع ان تاركه يستحق الذم عند المعتزلة لان اللطف ما يحصل به الغرض من التكليف وهو التعريض للثواب لان ما يقرب المكلف من الطاعة ويبعده عن المعصية يكون مستدعيا لتحصيل المكلف به المستلزم للغرض منه وما يحصل به الغرض من التكليف يكون واجبا لان التكليف واجب وهو لا يتم الا باللطف وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فقيل هذا التقريب ممكن الوجود فى نفسه والله تع قادر على كل الممكنات فوجب ان يكون الله تع قادرا على ايجاد هذا التقريب فيمكنه ابتداء من غير ذلك الوسط فيكون الوسط عبثا ~~وهو على الله تع محال~~ واما الثواب وهو نفع مستحق مقترن بالتعظيم والاجلال فواجب على الله جزاء عن التكاليف والطاعات فقيل لله تع من النعم السابقة والاعمال لا تكافى النعم السابقة فكيف تقتضى مكافاة فالاعمال كيف

واما العقاب على الكباير قبل التوبة فهو واجب على الله تع عند معتزلة بغداد فقيل العقاب حقه وليس فى استيفائه نفع ولا فى اسقاطه ضرر فلا يجب عفوه بل يحسن عفوه كما فى الشاهد واما الاصلح فواجب

على الله

على الله تع ان يفعل الاصلح لعباده عند معتزلة بغداد فقيل الاصلح للكافر الفقير ان لا يخلق حتى لا يكون معذبا فى الدارين واما القبيح فواجب على الله تع ان لا يفعل القبيح عقلا لان الله تع عالم بقبح القبيح مستغن عنه فوجب ان لا يفعل قياسا على الشاهد وقد عرفت فساد ذلك فانه لا قبح بالنسبة الى الله تع

الخامسة

المسئلة الخامسة ان افعال الله لا تعلل بالاغراض خلافا للمعتزلة ولاكثر الفقهاء والغرض ما لاجله يصدر الفعل من الفاعل واحتج المص على ان افعاله تع لا تعلل بالاغراض بوجوه الاول انه لو فعل لغرض لكان ناقصا الذات مستكملا لغيره واللازم محال بيان الملازمة ان كل من كان يفعل لغرض كان مستكملا لفعل ذلك الشى والمستكمل لغيره ناقص لذاته لا يقال غرضه تحصيل مصلحة العبد فلا يلزم ان يكون مستكملا بغيره لانا نقول تحصيل مصلحة العبد وعدم تحصيلها ان استويا بالنسبة اليه تعالى لم يصلح ان يكون غرضا داعيا الى الفعل لامتناع الترجيح بلا مرجح وان لم يستويا بالنسبة اليه بل يكون تحصيل المصلحة اولى بالنسبة اليه لزم الاستكمال بما هو اولى بالنسبة اليه الثانى ان تحصيل الاغراض ابتداء مقدور لله تع لان كل غرض يفرض يكون من الممكنات فيكون الله تع قادرا على ايجاده ابتداء فتوسط الافعال وجعلها غايات عبث والعبث على الله تع محال لقوله تع افحسبتم انما خلقناكم عبثا لا يقال لا يمكن تحصيل ما هو غرض الا بذلك الوسط لانا نقول الذى يصلح ان يكون غرضا ليس الا ايصال اللذة الى العبد وهو مقدور لله تع من غير توسط شى الثالث الغرض من اختصاص الحادثة المعينة بوقتها المعين ان وجد قبل وقت الحادثة المعينة لزم ان يكون الحادث ايضا اى قبل ذلك الوقت لامتناع تاخر الشى عن غرضه ولزم ان لا يكون الغرض غرضا لامتناع ان يكون غرض الشى قبله وان وجد الغرض من اختصاص الحادثة المعينة بوقتها المعين فى ذلك الوقت عاد الكلام فى اختصاص الغرض بذلك الوقت المعين

فان لم يكن لغرض لزم التنزيه عن الغرض وان كان لغرض فان وجد
الغرض الثانى قبله لزم ان يكون الغرض الاول ايضا قبله وان لا يكون
الغرض عرضا وان وجد الغرض الثانى فى ذلك الوقت عاد الكلام فيه
ويلزم التسلسل او التنزيه عن الغرض واتفقت المعتزلة على ان افعاله تعالى
واحكامه معلله بالاغراض برعاية مصالح العباد لان الفعل الذى
لا غرض فيه عبث والعبث على الحكيم محال واجيب بان المراد بالعبث
ان كان هو الخالى عن الغرض فهو عين الدعوى فيكون استدلالا
بالشئ على نفسه وان كان المراد بالعبث غير الخالى عن الغرض فلابد
من تصويره اولا ثم تقريره ثانيا واعلم ان المعتزلة يقولون فعل الحكيم
لا يخلو عن الغرض وهو الداعى الى ذلك الفعل والا لزم ترجيح بلا مرجح
والحكماء يقولون الحكم بالقصاص انما ورد من الشارع لينزجر الناس
عن القتل فهذا هو الغرض منه ثم المجتهدون يفرعون عما ورد من
الشارع من المنع والاذن فيما لم يصرح الشارع حكمه فيه على وجه يوافق
الغرض ومن الناس من يقول الغرض سوق الاشياء الناقصة
الى كمالاتها فان من الكمالات ما لا يحصل الا بذلك السوق كما ان الجسم
لا يمكن ان ينقل من مكان الى مكان اخر الا بتحريكه وهو الغرض من تحريكه
فبعض الاغراض من غير توسط الفعل الخاص به يمتنع تحصيله والممتنع
ليس بمقدور عليه واهل السنة يقولون ان الله تع فعال لما يريد
ليس من شان فعله ان يتصف بقبح وكثير من الناقصين يعدمهم
قبل استكمالهم وكثير من المتحركين يحركهم الى غير غايات حركاتهم
ولا يسأل عما يفعل بكم وكيف **السادسة** قالت المعتزلة
الغرض من التكليف التعريض لاستحقاق التعظيم فان التفضيل بالتعظيم
بدون استحقاق التعظيم قبيح قلنا بناه على القول بالحسن والقبح العقليين
فى افعاله تع والوجوب على الله تع وهذه الامور باطلة عندنا ومع ذلك
اى مع تسليم هذه الامور فلا نم ان التفضيل بالتعظيم قبيح بل انما يكون

التفضيل

التفضيل بالتعظيم قبيحا ممن يتصور له النفع والضرر والله تع منزه عنهما
ولئن سلم ان التفضيل بالتعظيم قبيح مطلقا فان استحقاق التعظيم لا يتوقف
على التكليف بالافعال الشاقة فان التلفظ بكلمة الشهادة اسهل من
الجهاد والصوم مع ان التعظيم المستحق بالتلفظ بكلمة الشهادة اعظم
واحتج المنكرون للتكليف بان العبد مجبر فى افعاله لما مر من ان الكل بخلقه
تع وارادته فيقبح تكليف العبد بما ليس باختياره ولان التكليف بالفعل
الشاق ان لم يكن لغرض كان عبثا فيقبح من الحكيم وان كان لغرض فيستحيل
ان يكون ذلك الغرض له تع لتعاليه عن ان يكون الغرض له ويستحيل
ان يكون ذلك الغرض لغيره تع فان الله تع قادر على تحصيل ذلك الغرض
ابتداء فيضيع التكليف لانه ح يكون توسط التكليف عبثا واجيب عنهما
بانه مبنى على طلب اللمية وهو بط لانه لا يجب ان يكون كل شى معللا والا
لكان علية تلك العلة معللة بعلة اخرى ولزم التسلسل بل لا بد من الانتهاء
الى ما لا يكون معللا البتة واولى الامور بذلك افعال الله تع واحكامه
وحاصل التكليف اعلام من الحق الى الخلق بنزول الثواب وحلول العذاب
على اصحاب الجنان واصحاب النيران وفرقان بين السعداء الذين
لهم درجات والاشقياء الذين لهم دركات وحكمه تع لا يطلب لميته
ولا يسأل علته وله ان يعترض على غيره وليس لغيره ان يعترض
عليه ويسأل ولا يسأل عنه كما قال الله تع لا يسأل عما يفعل وهم يسألون
قال الكتاب الثالث فى النبوات اقول لما فرغ من الكتاب
الثانى فى الالهيات شرع فى الكتاب الثالث فى النبوة وما يتعلق
بها وذكر فيه ثلثة ابواب الباب الاول فى النبوة الباب الثانى
فى الحشر والجزاء الباب الثالث فى الامامة الباب الاول فى النبوة
وذكر فيه ستة مباحث الاول فى احتياج الانسان الى النبى الثانى فى
امكان المعجزات الثالث فى نبوة نبينا صلى الله عليه وسلم الرابع فى عصمة
الانبياء عليهم السلام الخامس فى تفضيل الانبياء على الملايكة السادس

فى كرامات الاولياء المبحث الاول فى احتياج الانسان الى النبى النبى فعيل
اما من النبوة وهو ما ارتفع من الارض وح يكون معناه الذى شرف
على ساير الخلق فاصله غير الهمزة وهو فعيل بمعنى مفعول والجمع انبياء
واما من النبأ الذى هو الخبر تقول نبأ وانبأ ونبأ اى اخبر فالنبى
من انبأ عن الله سبحانه وتعالى وهو فعيل بمعنى فاعل قال سيبويه ليس
احد من العرب الا ويقول تنبأ مسيلمة الكذاب بالهمزة غير انهم تركوا
الهمزة فى النبى لما انهم تركوها فى الذرية والخابية الا اهل مكة فانهم
يهمزون هذه الاحرف ولا يهمزون فى غير هذه الاحرف ويخالفون
العرب فى ذلكم وكرامهم انهم لا يهمزون فى هذه الاحرف وجمع النبى
على نباء ككريم وكرام قال الشاعر يا خاتم النبآء انك مرسل بالخير كل
هدى السبيل هداكا وجمع ايضا على انبياء لان الهمزة لما ابدلت
والتزم الابدال جمع جمع ما اصل لامه حرف العلة كعبد واعباد ونبأت
نبأ من ارض الى ارض اذا خرجت من ارض الى اخرى وهذا المعنى
اراد الاعرابى بقوله يا نبئ الله اى الخارج من مكة الى مدينة فانكر
عليه الهمزة وقيل النبى هو الطريق ومنه يقال للرسل عن الله تعالى
انبياء لكونهم طرق الهداية اليه هذا بحسب اللغة واما فى الشريعة
فذهب الحكماء الى ان النبى من كان مختصا بخواص ثلث الاولى ان
يكون مطلعا على الغيب بصفاء جوهر نفسه وشدة اتصاله بالمبادى
العالية من غير سابقة كسب وتعليم وتعلم الثانية كونه بحيث يطيعه
الهيولى العنصرية القابلة للصور المفارقة الى بدل الثالثة ان يشاهد
الملايكة على صور متخيلة ويسمع كلام الله بالوحى وقد اورد على هذا
بانهم ان ارادوا بالاطلاع على جميع الغايبات فهو ليس بشرط فى كون
الشخص نبيا بالاتفاق وان ارادوا به الاطلاع على بعضها فلا يكون
ذلك خاصة للنبى اذ ما من احد الا ويجوز ان يطلع على بعض الغايبات
من دون سابقة تعليم وتعلم وايضا النفوس البشرية كلها متحدة

بالنوع

بالنوع فلا يختلف حقيقتها بالصفاء والكدورة فما يجوز لبعض جاز ان يكون
لبعض اخر فلا يكون الاطلاع خاصة للنبى وايضا ما جعلوه خاصة ثانية
لا يكون مختصة بالنبى فانهم معترفون ايضا بان مادة العناصر مطيعة
لغير الانبياء وايضا ما جعلوه خاصة ثالثة غير محققة لانهم منكرون
الملايكة ولا يثبتون غير الجواهر المجردة العالية فى غير مرتبة عندهم
وفى هذه الايرادات نظر اما الاول فلانهم ارادوا بالاطلاع الاطلاع
على بعض لم تجر العادة به من غير سابقة تعليم وتعلم ومن غير عارض
ولا شك ان مثل هذا البعض لا يكون بغير النبى واما قولهم النفوس
البشرية متحدة بالنوع فيجوز ان يثبت للكل ما يثبت لبعض فممنوع اذ
يجوز ان يكون التفاوت راجعا الى استعدادات مختلفة بحسب امزجة
مختلفة وكذا الخاصة الثانية والثالثة ولين سلم ان كل واحد من هذه الخواص
الثلاث ليست بخاصة مطلقة بل خاصة اضافية فالمجموع خاصة مطلقة
للنبى فلا يرد الاعتراض وذهب الاشاعرة الى ان النبوة موهبة
من الله تع ونعمة منه على عبده وهو قوله تع لمن اصطفاه من عباده
ارسلناك وبعثناك فبلغ عنا واما بيان احتياج الانسان الى النبى على طريق
حكماء الاسلام فبان يقول ان الله تع خلق الانسان بحيث لا يستقل
وحده بامر معاشه لانه يحتاج الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح كلها
صناعية ليس كساير الحيوانات التى يكون ما تحتاج اليه من الغذاء واللباس
والمسكن والسلاح طبيعيا والشخص الواحد لا يمكنه القيام باصلاح
تلك الامور وترتيبها الا فى مدة لا يمكن عادة ان يعيش تلك المدة وان
امكن فهو عسر جدا فلان امر معاشه لا يتم بل لا يتيسر الا بمشاركة اخر
من ابناء جنسه ومعاوضة ومعارضة يجريان بينهما فيما يعرض لهما مما
يتوقف عليه صلاح الشخص او النوع بحيث يزرع هذا لذاك ويخبز
ذاك لهذا ويخيط واحد لاخر والاخر يتخذ الابرة له وعلى هذا قياس
ساير الامور فيتم امر معاش كل من بنى نوعه باجتماع ومعاوضة

ومعارضة فاذا الانسان محتاج بطبعه فى معاشه الى اجتماع يتيسر بسببه
المعاوضة والمعارضة والمعاضدة ولذلك قيل الانسان مدنى بطبعه فان
التمدن عندهم عبارة عن هذا الاجتماع واجتماع الناس على المعارضة
والمعاونة والمعاضدة لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل يتفق الجميع
عليه لان كل واحد يشتهى ما يحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه وجميع
الخيرات والسعادات يختار لنفسه فان الخير مطلوب لذاته وحصول
المقاصد الجسمانية والمطالب الحسية لواحد يستدعى فوتها عن غيره
فهذا يودى الى المزاحمة والانسان اذا هجم على ما يشتهيه غضب
على المزاحم فيدعو شهوته وغضبه الى الجور والظلم على الغير ليستبد
بذلك المشتهى فيقع من ذلك الهرج والتنازع ويختل امر الاجتماع وهذا
الاختلال لا يندفع الا اذا اتفقوا على معاملة وعدل فاحتاج الى العدل
والمعاملة والعدل والمعاملة عن تناول الجزئيات التى لا تنحصر فلا بد
من قانون كلى هو شرع يحفظ والشرع لا بد له من شارع يفرض ذلك
الشرع على الوجه الذى ينبغى فاذا لا بد من شارع ثم انهم لما تنازعوا
فى وضع الشرع وقع الهرج والمرج فينبغى ان يمتاز الشارع منهم
باستحقاق الطاعة لينقاد الباقون له فى قبول الشرع وذلك الاستحقاق
انما يتحقق بان يختص بايات ظاهرة ومعجزات باهرة تدل على انه من عند
ربهم وتحث على اجابته وتصدقه فى مقالته ثم ان الجمهور من الناس
يستحقرون اختلال النافع لهم فى الامور التى بحسب النوع اذا استولى
عليهم الشوق الى ما يحتاجون اليه بحسب الشخص فيتقدمون على مخالفة
الشرع واذا كان للمطيع والعاصى ثواب وعقاب يحملهم الرجاء والخوف
على الطاعة وترك المعصية كان انتظام الشرع بذلك اتم من الانتظام بدونه
فوجب ان يكون للمطيع والعاصى جزاء من عند الاله العليم بما يبدونه
او يخفونه من اقوالهم وافعالهم وافكارهم القدير على مجازاتهم ومكافاتهم
الغفور لمن يستحق المغفرة المنتقم لمن يستحق الانتقام فيوعد الشارع

الهرج

المسى

المسئ بالعقاب ويعد المطيع بالثواب فوجب ان يكون معرفة المجازى
والشارع واجبا عليهم ولا يشغلهم بشئ من معرفة الله تع فوق معرفة
انه واحد حق ليس كمثله شئ ولا يكلفهم ان يصدقوا بوجوده وهو غير
مشار اليه فى مكان ولا منقسم ولا هو خارج العالم ولا داخله ولا بشئ
شيئا من هذا الجنس فانه يعظم عليهم الشغل ويشوش الدين ويوقعهم
فيما لا مخلص عنه ومثل هذه المعرفة فلا يكون يقينا فلا يكون ثابتا
فينبغى ان يكون معها سبب حافظ للمعرفة وهو التذكار المجتمع الجامع
للتكرار وما اشتمل عليها انما يكون عبادة مذكرة للمعبود متكررة فى اوقات
متتالية كالصلوة وما يجرى مجريها فاذا ينبغى ان يكون الشارع داعيا
الى التصديق بوجود اله واحد خالق عليم قدير والايمان بشارع مرسل
اليهم من عنده صادق والى الاعتراف بوعد ووعيد وثواب وعقاب
اخرويين والى القيام بعبادات يذكر فيها الخالق بنعوت جلاله واله
والى الانقياد الى الشرع الذى يحتاج اليه الناس فى معاملاتهم حتى
يستمر بذلك الدعوة الى العدل المقيم لنظام حال النوع واستعمال الشرع
نافع فى امور ثلثة الاول رياضة الهوى النفسانية بمنعها عن متابعة
الشهوة والغضب وعن التخيلات والتوهمات والاحساسات والافاعيل
المثيرة للشهوة والغضب المانعة عن توجه النفس الناطقة الى جناب
القدس الثانى ادامة النظر فى الامور العالية المقدسة عن العوارض
المادية والغواشى الحسية ليلاحظ الملكوت الثالث تذكرا بارادات الشارع
ووعده للمحسنين ووعيده للمسئ المستلزم لاقامة العدل مع زيادة
الاجر الجزيل والثواب العظيم فى الاخرة ثم زيد للعارفين من مستعمليها
النفع الذى خصوا به بما هم مولون وجوههم شطره فانظر الى الحكم ثم الرحمة
والنعمة يلحظ ههنا ما يبهرك عجائبه ثم اقم واستقم الثانى
المبحث الثانى فى بيان امكان المعجزات المعجزة امر خارق للعادة من ترك او فعل
مقرون بالتحدى مع عدم المعارضة وانما ذكر احد الامرين لان المعجزة كما تكون

ولوجوده

اتيانا بغير المعتاد فقد يكون منعا عن المعتاد واما قال خارق للعادة ليتميز به المدعى
عن غيره واما قلنا مقرون بالتحدي لئلا يتخذ الكاذب معجزة من مضى لنفسه
وليتميز عن الارهاص والكرامات وقال صاحب الصحاح تحديت فلانا اذا
عارضته في فعل ونازعته للغلبة والارهاص احداث ما هو خارق للعادة
يدل على بعثة نبي قبل بعثه وكانه تاسيس لقاعدة النبوة والرهص بالكسر العرق
الاسفل من الحائط يقال رهصت الحائط بما يقيمه واما قال مع عدم المعارضة
ليتميز عن السحر والشعبذة مثال المنع عن المعتاد مثل ان يمسك عن القوت
مدة غير معتادة مع حفظ الحيوة والصحة وهذا ممكن وبيانه مسبوق
بذكر مقدمة وهي ان كل واحد من البدن والنفس ينفعل عن هيئات
تعرض لصاحبه فقد يهبط عن الهيئات السابقة الى النفس هيئات
الى قوى بدنية كما يصعد من الهيئات السابقة الى القوى البدنية هيئات
الى ذات النفس فانه كثيرا ما يبتدى فيعرض في النفس هيئة ما عقلية
فينتقل العلاقة من تلك الهيئة اثرا الى القوى البدنية ثم الى الاعضاء
انظر انك اذا استشعرت جانب الله عز وجل وفكرت في جبروته كيف
يقشعر جلدك ويقف شعرك واذا احسست من اعضائك شيئا او تخيلت
او اشتهيت او غضبت القت العلاقة التي هي بين النفس وبين هذا
الفروع هيئة في النفس حتى يفعل بالتكرار اذعانا بل عادة وخلقا
متمكنا من النفس تمكن الملكات فاذا راضت النفس المطمئنة قوى
البدن انجذبت خلق النفس في مهماتها التي ينزع اليها احتاجت النفس
الى هذه القوى اولم تحتج فاذا اشتد جذب النفس هذه القوى اشتد
انجذاب هذه القوى فاشتد هذه القوى فاشتد اشتغال هذه القوى
عن الجهة المولى عنها فالامساك عن القوت مدة غير معتادة لانجذاب
النفس الى عالم القدس واستتباعها القوى البدنية فوقفت عن الافعال
الطبيعية المنسوبة الى قوى النفس النباتية فلم يتحلل منه ما يتحلل من
غيره فاستغنى عن البدل كما ان المريض لما اشتغلت قواه الطبيعية

عن تحريك المواد المحمودة بتحليل المواد الردية انحفظت المواد المحمودة قليلة
التحلل غنية عن البدل فلم يطلب الغذاء فربما انقطع عن صاحبه الغذاء
مدة لو انقطع الغذاء مثل هذا الانقطاع عن صاحبه في غير هذه الحالة
بل في عشر مدته هلك وهو مع ذلك محفوظ الحيوة والى ذلك الاشارة بقوله
صلى الله عليه وسلم لست كاحدكم ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني واعلم
انه لم يقع التحلل في حال انجذاب النفس الى جناب القدس الا اقل مما يقع
في حالة المرض وكيف لا والمرض الحار لا يتعرى عن التحليل لاجل الحرارة
وان لم يكن التحليل لتصرف الطبيعة ومع ذلك ففي المرض ما هو مضاد مسقط
للقوة لا وجود له في حال الانجذاب المذكور فالمتوجه الى جناب القدس اولى
للمريض من اشتغال الطبيعة عن تحليل المادة المحمودة وزيادة الامرين
فقدان سوء المزاج الحار المحلل وفقدان المرض المضاد للقوة وللمتوجه
الى جناب القدس معنى ثالث وهو السكون البدني من حال حركات البدن
وذلك مع المعين فالمتوجه الى جناب الحق القدس اولى بانحفاظ قوته
ومثال الاتيان بغير المعتاد ان يخبر عن الغيب بما يقع له في اليقظة ما
يقع له في النوم فان الانسان قد يطلع على الغيب حالة النوم والاطلاع
في حالة اليقظة ايضا ممكن فان المانع من الاطلاع على الغيب حالة اليقظة
مانع يمكن ان يرتفع كالاشتغال بالمحسوسات اما الاطلاع على الغيب
في النوم فيدل عليه التجربة والقياس اما التجربة فالتعارف وهو اعتبار
حصول الاطلاع على الغيب في حالة المنام للناظر بنفسه والتسامع وهو
اعتبار حصول الاطلاع المذكور بغير الناظر يشهد ان به وليس احد
من الناس الا وقد جرب ذلك من نفسه تجارب الهمية اللهم الا ان
يكون الشخص فاسد المزاج مختل التخيل والتذكر واما القياس فان الجزئيات
منتقشة في العالم العقلي نقشا على وجه كلي وفي النفوس الفلكية نقشا
على الوجه الكلي باعتبار ذواتها لان النفوس الفلكية جواهر مفارقة
غير منطبعة في موادها بل لها مع الافلاك علاقة كما لنفوسنا مع ابداننا

ونقشًا على الوجه الجزئي باعتبار الصور المنطبعة في مواد الافلاك والحاصل
ان الجزئيات في العالم العقلي نقشًا على هيئة كلية وفي العالم النفسي في
نقشين احدهما على هيئة كلية والاخر على هيئة جزئية شاعرة بالوقت
والاول بالذات والثاني بالالة وللنفس الانسانية ان تنتقش بنقش ذلك
العالم بحسب الاستعداد وزوال الحايل فلا يستنكر ان ينتقش في النفس
الانسانية بعض الغيب من عالمه والقوى النفسانية متجاذبة متنازعة
فاذا هاج الغضب شغل النفس عن الشهوة وبالعكس واذا تجرد الحس
الباطن لعمله شغل النفس عن الحس الظاهر فكاد لا ترى ولا تسمع واذا
تجرد الحس الظاهر لعمله شغل النفس عن العمل الباطن واذا انجذب
الحس الباطن الى الحس الظاهر امال ذلك لانجذاب العقل الى الحس الظاهر
فانقطع عن الحركة الفكرية التي يفتقر العقل فيها كثيرا الى آلته وعرض
ايضا مع اشتغال النفس بالحس الظاهر واستعمالها الفكر فيما يدركه بالحس
الظاهر انجذاب النفس الى جهة الحركة القوية فتخلى عن افعالها التي
لها بالاستبداد اي التعقل واذا اشتغلت النفس عن ضبط الحس
الباطن تحت تصرفها ضعفت الحواس الظاهرة ايضا ولم يتاد عنها الى
النفس ما يعتد به والحس المشترك هو لوح النفس الذي اذا تمكن النفس
منه صار في حكم المشاهدة وربما زال الناقش المحسوس عن الحس الظاهر
وبقيت صورة الناقش في الحس المشترك فبقي في حكم المشاهد دون
المتوهم كانتقاش القطر النازل خطا مستقيما والنقطة المركزية محيط
دايرة فاذا تمثلت الصورة في لوح الحس المشترك صارت مشاهدة
سواء كان في ابتداء حال ارتسامها في الحس المشترك من المحسوس الخارج
او بقائها مع بقاء المحسوس او ثباتها مع زوال المحسوس او وقع الصورة
في الحس المشترك لا من قبل المحسوس ومما يدل على انتقاش صورة الخيالية
في الحس المشترك من السبب الداخل ان المرسمين من المرضى والممرورين
اي الذين غلبت المرة السوداء على مزاجهم الاصلي فقد يشاهدون صورا

محسوسة

محسوسة ظاهرة حاضرة ولا نسبة لها الى محسوس خارج فيكون انتقاشها
اذا من سبب باطن وهو القوة المتخيلة المتصرفة في خزانة الخيال او من
سبب موثر في سبب باطن وهو النفس التي يتادى الصور منها بواسطة
المتخيلة القابلة لتاثيرها الى الحس المشترك فالحس المشترك قد ينتقش
فيه من الصور الخيالية في معدن التخيل والتوهم اي الصور التي يتعلق بها
افعال هاتين القوتين فان المتخيلة اذا اخذت في التصرف فيها ارتسم
ما يتعلق تصرفها ذلك به من الصور في الحس المشترك كما كانت الصور
ايضا ينتقش في معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك وهذا قريب
مما يجري بين المرايا المتقابلة والصارف عن الانتقاش في الحس المشترك
شاغلان حسي خارج يشتغل الحس المشترك بما يرتسم فيه من الصور الخارجية
عن قبول الصور من السبب الباطن كان الحسي الخارج بسبب الحس المشترك
بوار عن المتخيلة ويغضبه غضبا وعقلي باطن او وهمي باطن يضبط
المتخيل عن الاعتمال اي العمل مع اضطراب متصرفا فيما يعينه من
الامور المعقولة او الموهومة فيشتغل المتخيلة بالاذعان له عن التسلط
على الحس المشترك فلا يتمكن المتخيلة من النقش في الحس المشترك لان
حركتها ضعيفة لانها تابعة لا متبوعة فاذا سكن احد الشاغلين الحسي
الخارج او العقلي الباطن او الوهمي الباطن فبقي شاغل واحد فربما عجز
الشاغل الاخر عن الضبط فيرجع المتخيلة الى فعلها فتسلطت على الحس
المشترك فلوحت الصور في الحس المشترك مشاهدة والنوم شاغل للحس
الظاهر شغلا ظاهرا وقد يشتغل النفس في النوم بما ينجذب الى جانب الطبيعة
المستهضمة للغذاء المتصرفة فيه الطالبة للراحة عن الحركات الاخرى
لوجهين احدهما ان النفس لو لم ينجذب الى الطبيعة بل اخذت في شانها
لتابعتها الطبيعة فاشتغلت عن تدبير الغذاء فاختل امر البدن لكن
النفس مجبولة على تدبير البدن فينجذب طبعا نحو الطبيعة والثاني ان النوم
بالمرض اشبه منه بالصحة لان النوم حال يعرض للانسان بسبب احتياج

الى تدبير البدن لا ينجذب طبعا نحو الطبيعة باعداد الغذاء واصلاح امور
الاعضاء والنفس تكون فى المرض مشتغلة بمعاونة الطبيعة فى تدبير
البدن فلا يفرغ بفعلها الخاص الا بعد عود الصحة فاذا الشاغلان فى النوم
ساكنان واذا كان كذلك كانت القوة المتخيلة الباطنة قوية السلطان
ووجدت الحس المشترك معطلا فلوحت فيه النقوش المتخيلة مشاهدة
فيرى فى المنام احوالا فى حكم المشاهدة واذا استولى على الاعضاء الرئيسة
مرض انجذبت النفس كل الانجذاب الى جهة المرض وشغلها ذلك عن
الضبط الذى لها فضعف احد الضابطين فلا يبعد ان يكون الصور
المتخيلة فى لوح الحس المشترك لفتور احد الضابطين وكلما كانت النفس
اقوى قوة كان انفعالها عن المجاذبات اولى وكان اضبطها للجانبين
اشد وكلما كانت بالعكس كان ذلك بالعكس وكلما كانت النفس اقوى
كان اشتغالها بالشواغل اقل وكان يفضل منها للجانب الاخر فضلة
اكثر فان كانت شديدة القوى كان هذا المعنى فيها قويا ثم اذا كانت النفس
مرتاضة كان بحفظها واحترازها عن مضادات الرياضة المستبعدة
عن الحالة المطلوبة بالرياضة وتصرفها فى مناسباتها واقبالها على ما يقربها
اليه اقوى واذا قلت الشواغل الحسية وبقيت شواغل اقل لم يبعد ان
يكون للنفس فلتات تخلص عن شغل التخيل الى جناب القدس فانتقش
فيه نقش من الغيب على وجه كلى ويتادى اثره الى عالم التخيل وانتقش
فى الحس المشترك صور جزئية مناسبة لذلك المنتقش العقلى وهذا
فى حال النوم او فى حال مرض ما يشغل الحس ويوهن التخيل فان التخيل قد يوهنه
المرض وقد يوهنه كثرة الحركة الموجبة لتحلل الروح الذى هو آلة التخيل
واذا اوهن التخيل انسرع الى سكون ما وفراغ ما فينجذب النفس الى الجانب
الاعلى بسهولة فان ورد على النفس نقش انزعج الى ذلك النقش وتلقاه
ايضا وذلك لامرين اما لمنبه من هذا الوارد بان يكون امرا غريبا وحركة
التخيل بعد استراحته ووهنه فان التخيل سريع الى مثل هذا التنبيه للتنبيه

اما الاستخ

١٢٠

اما لاستخدام النفس الناطقة له طبعا فان التخيل من معاون النفس عند اقبال
هذه السوانح فاذا قبل التخيل ذلك الوارد حال تباعد الشواغل عن النفس
انتقش فى لوح الحس المشترك واذا كانت النفس قوية الجوهر لتسع للجوانب شع
المتجاذبة لا يبعد ان يقع لها هذا الخلس والانتهاز فى حال اليقظة فربما
نزل الاثر الى الذكر فوقف هناك لقوله عليه السلام ان روح القدس
نفث فى روعى كذا وكذا وربما استولى الاثر فاشرق فى الخيال اشراقا
واضحا واغتصب الخيال لوح الحس المشترك الى جهته فرسم ما انتقش فيه
منه لا سيما النفس الناطقة مظاهرة له غير صارفة مثل ما قد يفعله
التوهم فى المرضى والممرورين وهذا اولى لانه ربما يفعل هذا الفعل
فى المرضى والممرورين توهمه الفاسد وتخيله المنحرف الضعيف ويفعله المحرون
فى الاولياء والاخيار نفوسهم القدسية الشريفة القوية فهنا اولى
واحرى بالوجود من ذلك وهذا الارتسام يختلف بالشدة والضعف فمنه
ما يكون بمشاهدة وجه او حجاب فقط ومنه ما يكون باستماع صوت ومنه
ما يكون بمشاهدة مثال من نور الهيئة واستماع كلام محصل النظم من شاهد
يخاطبه ويشبه ان يكون الوحى ونزول الكتب من هذا الوجه ومنه
ما يكون فى اجل احوال المرتبة وهو ما يعبر عنه بمشاهدة وجه الله الكريم
واستماع كلامه من غير واسطة واعلم ان القوة المتخيلة جبلت بكل ما كالعد
يليها من هيئة ادراكية او هيئة مزاجية سريعة التنقل من الشىء الى شبهه او
الى ضده وبالجملة سريعة التنقل الى ماله تعلق ما به وللتخصيص اسباب
جزئية لا محالة وان لم نعلمها نحن باعيانها والمتخيلة تزعجها كل سانح
الى هذا الانتقال ما لم يضبط وهذا الضبط اما لقوة النفس المعارضة
لذلك السانح فانه اذا اشتد قوة النفس وقفت التخيل على ما يريده
ويمنعه عن ان يتجاوز الى غيره واما لشدة جلاء الصورة المرتسمة
فى الخيال حتى يكون قبولها شديد الوضوح متمكن التمثل فانه صارف
للتخيل عن الالتفات يمينا وشمالا وعن الذهاب قداما ووراء كما يفعل

ايضا ذلك عند مشاهدة حالة غريبة يبقى اثرها فى الذهن مدة والسبب فى ذلك ان القوى الجسمانية اذا اشتدت ادراكاتها تقاصرت عن الادراكات الضعيفة فالاثر الروحانى الساخ للنفس فى حالتى النوم واليقظة قد يكون ضعيفا فلا يحرك الخيال والذكر ولا يبقى له اثر فيهما وقد يكون اقوى من ذلك فيحرك الخيال الا ان الخيال يمعن فى الانتقال ويتخلى عن الصريح فلا يضبط الذكر وانما يضبط انتقالات التخيل ومحاكياته وقد يكون قويا جدا ويكون النفس قد يلتفته ثانية شديدة القلب فيرتسم الصورة فى الخيال ارتساما جليا فيكون النفس بها معتنية فيرتسم فى الذكر ارتساما قويا ولا يتشوش فى الانتقالات وليس يعرض لك هذه المراتب فى هذه الاثار فقط بل فى جميع ما يباشره فى افكارك وانت يقظان فربما يضبط فكرك فى ذكرك وربما انقلب عنه الى اشياء متخيلة تنسيك مهمك فيحتاج الى ان تحلل بالفكر ويصير عن الساخ المضبوط الى الساخ الذى انتقل عنه وكذلك الى اخر وربما اقتنص ما اصله من مهمه الاول وربما انقطع عنه وانما يقتنصه بضرب من التحليل والتاويل فما كان من الاثر الذى فيه الكلام مضبوطا فى الذكر فى حال يقظة او نوم ضبطا مستقرا كان الهاما او وحيا خالصا او حلما لا يحتاج الى تاويل او تعبير وما كان قد بطل هو وبقيت محاكياته وتواليه احتاج الى احدهما وذلك بحسب الاشخاص والاوقات والعادات الوحى الى تاويل والحلم الى تعبير ومن الامور الخارقة للعادة ان يفعل الانسان ما لا يفى به قوة امثاله مثل ان يمنع الماء عن جريانه او يفجر عن خلال اصابعه وبنانه وذلك بان يسلطه الله على مادة الكائنات فيتصرف نفسه فيها كما يتصرف فى اجزاء بدنه وذلك لان النفس الناطقة ليست بمنطبعة فى البدن بل جوهر مجرد عن المادة قايمة بذاتها تعلقها بالبدن تعلق التدبير والتصرف فليس ببعيد ان يكون لبعض النفوس ملكة يجاوز تاثيرها عن بدنه الى ساير الاجسام ويكون

ربما

علك النفس

علك النفس لفرط قوتها كانها نفس مدبرة لاكثر اجسام العالم فكما تؤثر فى بدنها بكيفية مزاجية مباينة الذات لها كذلك تؤثر ايضا فى اجسام العالم بان يحدث عنها فى تلك الاجسام كيفيات هى مبادى تلك الافعال سيما ما يناسب مزاجه الخاص ويشاركه فى طبيعته فيفعل فيه ما شاء وهذا على راى الحكماء واما على راينا فالله تع قادر على كل الممكنات يختص من يشاء من عباده بالوحى والمعجزة وارسال الملائكة اليه وانزال الكتب عليه الثالث فى نبوة نبينا عم
المبحث الثالث فى نبوة نبينا صلى الله عليه وسلم محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم خلافا لليهود والنصارى والمجوس وجماعة من الدهرية لنا وجوه الاول انه صلى الله عليه وسلم ادعى النبوة واظهر المعجزة وكل من كان كذلك كان نبيا وانما قلنا انه ادعى النبوة للتواتر وانما قلنا انه اظهر المعجزة لثلاثة اوجه احدها انه اتى بالقران والقران معجز اما انه اتى بالقران ولم يات به غيره فبالتواتر واما ان القران معجز فلانه تحدى به ولم يعارض فانه تحدى بمعارضته بلغاء العرب وفصحاءهم قال الله تع وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله وامتنعوا عن معارضته مع توفر دواعيهم على معارضته منهم اظهارا للفضل وبلاغتهم واذلالا له عليه السلام واتباعهم مع توفر الدواعى يدل على انهم عجزوا عن المعارضة وذلك يدل على ان القران معجز وثانيها انه اخبر عن المغيبات والاخبار عن المغيبات معجز اما انه اخبر عن المغيبات فكقوله تع الم غلبت الروم فى ادنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون وكان قد وقع مطابقا لما اخبر وقوله تع ان الذى فرض عليك القران لرادك الى معاد والمخاطب هو النبى واراد بمعاد مكة فان معاد الرجل بلده مكة لانه يطوف فى البلاد ثم يعود اليها وقوله تع ستدعون الى قوم اولى باس شديد تقاتلونهم او يسلمون وقد وقع ذلك لان المراد بقوم اولى باس شديد عند بعضهم بنو حنيفة وقد دعى ابو بكر رض المخلفين من الاعراب الحى الى بنى حنيفة لتقاتلوهم او يسلمون وعند

بعضهم اهل فارس وقد دعى عمر رض المخلفين من الاعراب الى اهل فارس لتقاتلونهم
او يسلمون وقوله تع وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم
فى الارض كما استخلف الذين من قبلهم اى ليورثنهم ارض الكفار من العرب
والعجم كما استخلف الذين من قبلهم اى بنى اسرائيل لما اهلك الجبابرة بمصر واورثهم
ارضهم وديارهم واموالهم وقد وقع مطابقا لما اخبر والمراد من الذين
امنوا الصحابة بدليل قوله تع منكم وبدليل قوله وليبدلنهم من بعد خوفهم
امنا وهم كانوا خايفين فى صدر الاسلام وقد انجز الله وعده لهم وقوله
صلى الله عليه وسلم الخلافة بعدى ثلثون سنة وكان مدة خلافة الائمة
الراشدين ابى بكر وعمر وعثمان وعلى رضى الله عنهم ثلاثين سنة وقوله
صلى الله عليه وسلم اقتدوا بالذين من بعدى ابى بكر وعمر وقوله صلى
الله عليه وسلم لعمار بن ياسر رضى الله عنه تقتلك الفئة الباغية وقد
قتله يوم صفين الفية الباغية يعنى معاوية ومن معه وقوله صلعم
لعباس رض حين اسر فى اسارى بدر افد نفسك فانك ذو مال فطلب
النبى صلعم فدا نفسه وابن اخيه عقيل ابن ابى طالب وعجز العباس
عن الفداء فقال لا مال عندى فقال رسول الله صلعم اين المال الذى
وضعته بمكة عند ام الفضل وليس معكما احد فقلت ان اصبت
فى سفرى فلعبد الله كذا وللفضل كذا فقال العباس ما علم احد غيرى
والذى بعثك بالحق انك رسول الله صلى الله عليه وسلم واسلم هو
وعقيل وكاخباره صلعم عن موت النجاشى روى ابو هريرة رضى الله عنه
انه صلى الله عليه وسلم اخبر الناس بموت النجاشى يوم مات وقال
لاصحابه صلوا على اخيكم النجاشى وخرج بهم الى المصلى فكبر بهم اربع تكبيرات
ثم بان بعد الاخبار انه مات فى ذلك اليوم واخباره صلى الله عليه وسلم
عما يحدث من الفتن والعلامات اى اشراط الساعة كناية بغداد
روى ابو بكر رضى الله عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم قال ينزل اناس
من امتى بغايط يسمونه البصرة عند نهر يقال له دجلة يكون عليه جسر
اى طرف الوادى

يكثر اهلها

يكثر اهلها ويكون من امصار المسلمين فاذا كان اخر الزمان جاء بنو قنطوراء
عراض الوجوه وصغار الاعين حتى ينزلوا على شط النهر فتفرق
اهلها ثلث فرق فرقة ياخذون اذناب البقر والبرية وهلكوا وفرقة
ياخذون لانفسهم وهلكوا وفرقة يجعلون ذراريهم وراء ظهورهم
ويقاتلونهم وهم شهداء وكما اخبر فان المراد بذلك المصر بغداد
وقد اغاره بنو قنطوراء يعنى الترك وقد تفرق اهل بغداد فى تلك
الغارة ثلث فرق كما ذكر النبى صلى الله عليه وسلم وكاخباره صلعم عن نار
بصرى وهى مدينة بالشام حماها الله تع عن الآفات فان النبى صلعم
قال لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من ارض الحجاز تضئ اعناق
الابل ببصرى وكان كما اخبر فانه نقل عن الثقات ان نارا خرجت
من ارض الحجاز سنة اربع وخمسين وستماية وقد اضاء من
بضيايها بحيث رئيت من بصرى هذا اخبار عن المغيبات فى الامور
المستقبلة واما الاخبار عن المغيبات فى الامور الماضية مما كان
من اقاصيص الاولين من غير مطالعة كتب ولا رجوع الى اهل التواريخ
بحيث لم يتمكن احد من التخطية وثالثها بلوغه صلى الله عليه وسلم
هذا المبلغ العظيم من الحكمة النظرية كمعرفة الله تع وصفاته واسمائه
واحكامه بل جميع العلوم العقلية والنقلية والحكمة العملية كعلم الاخلاق
وتدبير المنزل وسياسة المدن بغتة من غير تعلم وممارسة فانه
صلى الله عليه وسلم ما كان من قبيلة اهل العلم وكان من بلد لم يكن
فيها احد من اهل العلم وما سافر سفرا الى بلد اهل العلم فانه سافر
مرتين الى الشام مدة يسيرة علم كل احد من اعدائه انه لم يتفق له
فيها مخالطة مع اهل العلم وهذا من اجل العلوم الخارقة للعادة ونقل
عنه معجزات اخر كانشقاق القمر روى عن انس رضى الله عنه ان اهل
مكة سالوا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يريهم آية فاراهم
القمر شقين حتى راوا الجبل بينهما وتسليم الحجر عليه روى جابر ابن سمرة

انه صلى الله عليه وسلم قال اني لاعرف حجرا بمكة كان يسلم علي قبل ان ابعث
وكينبوع الماء من بين اصابعه قال جابر عطش الناس يوم حديبية
ورسول الله صلى الله عليه وسلم بين يديه ركوة يتوضاء منها ثم اقبل
الناس نحوه وقالوا ليس عندنا ماء نتوضأ به ونشرب الا ما في
ركوتك فوضع صلى الله عليه وسلم يده في الركوة فجعل الماء يفور
من بين اصابعه كامثال العيون فشربناه وتوضأنا قيل لجابر كم كنتم
قال لو كنا مائة الف لكفانا كنا خمس عشرة مائة وكحنين الجذع
قال جابر كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا خطب استند الى جذع
النخلة من سواري المسجد فلما صنع له المنبر فاستوى صلى الله عليه وسلم
عليه صاحت النخلة التي كان يخطب عندها حتى كادت ان تنشق
فنزل النبي صلى الله عليه وسلم فاخذها فضمها اليه فجعلت تان انين
الصبي الذي يسكت حتى استقرت وكشكاية الناقة من كثرة العمل
وقلة العلف قال ثعلب بن مرة الثقفي ثلثة اشياء رايتها من رسول
الله صلى الله عليه وسلم بينما نحن نسير معه اذ مر بعير بالنبي صلعم
فلما رآه البعير جرجر فوضع جرانه فوقف النبي صلى الله عليه وسلم
قال اين صاحب هذا البعير فجاءه فقال له بعنيه فقال بل نهبه لك
يا رسول الله فانه لاهل بيت ما لهم معيشة غيره قال اما اذ ذكرت
هذا من امره فانه شكى كثرة العمل وقلة العلف فاحسنوا اليه جرجر
البعير صوت وجران البعير مقدم عنقه وكشهادة الشاة المسمومة
روى عن جابر ان يهودية من اهل خيبر سمت شاة مصلية ثم
اهدتها الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخذ رسول الله صلى الله
عليه وسلم الذراع فاكل منها واكل رهط من اصحابه معه فقال رسول
الله صلى الله عليه وسلم ارفعوا ايديكم وارسلوا الى اليهودية قد دعاها
فقال سممت هذه الشاة فقالت من اخبرك قال اخبرتني هذه في
يدي يعني الذراع قالت نعم قلت ان كان نبيا فلن يضره وان كان غيره

استرحت منه
استرحنا منه فعن عشار رسول الله صلى الله عليه وسلم بعاقبتها الى غير ذلك من المعجزات
المذكورة في كتب دلائل النبوة وان لم يتواتر كل واحد منها فالقدر المشترك بينها
متواتر لان مجموع الروايات بلغ واحد التواتر والقدر المشترك متحقق في
رواية المجموع فيكون متواترا وانما قلنا ان كل من ادعى النبوة واظهر
المعجزة يكون نبيا لان الرجل اذا قام في محفل عظيم وقال اني رسول هذا
الملك اليكم فطالبوه بالحجة فقال الرجل يا ايها الملك ان كنت صادقا
في دعواي فخالف عادتك وقم من مقامك ففعل الملك اي قام الملك
من مقامه علم الحاضرون بالضرورة صدق الرجل في دعواه فكذا ههنا
الثاني من الوجوه الدالة على نبوته جميع سيرته وصفاته المتواترة كلازمة
الصدق فانه لم يكذب قط لا فيما يتعلق بالدنيا ولا فيما يتعلق بالدين
ولهذا لا يمكن اعداؤه من نسبة الكذب اليه في شيء من الاشياء وكا
الاعراض من متاع الدنيا مدة عمره مع القدرة عليه شاهده عرض
قريش المال والرياسة ونكاح من يرغب فيها ليترك دعواه واعراضه
عنه وكسخاوته صلعم في الغاية حتى عاتبه الله تع فقال لا تبسطها كل البسط
وكشجاعته صلعم الى حد لم يفر قط من احد وان عظم الرعب مثل يوم احد
ويوم حنين ولهذا اشتد الباس اتقى به الناس وكالفصاحة التي ابكمت
مصاقع الخطباء فالجمت من العرب العرباء وخطيب مصقع اي بليغ
وكالاصرار على الدعوى مع ما يرى من المتاعب والمشاق قال صلعم ما اوذي
نبي مثل ما اوذيت فصبر عليه من غير عثور في القدم كما صبر اولو العزم
وكالترفع على الاغنياء والتواضع مع الفقراء لا يكون الا للانبياء فان
كل واحد وان فرضنا انه لا يدل على النبوة لكن مجموعها مما يعلم قطعا انه لا يحصل
الا للنبي وهذه طريقة اختارها الجاحظ وارتضاها الغزالي في كتاب
المبعد الثالث من الوجوه الدالة اخبار الانبياء المتقدمين في كتبهم
عن نبوته صلعم فهذه مجامع ادلة نبوته صلعم والاستقصاء فيها
مذكور في المطولات وقالت البراهمة قالت البراهمة كل ما حسنه

يرد
العقل اى كل ما علم العقل حسنه بالعقل فهو مقبول سواء ورد به الرسول او لم
لا تقرر فى العقول ان كل ما ينتفع به الانسان وكان خاليا عن امارة الضرر
كان الانتفاع به حسنا وما قبحه العقل اى علم قبحه بالعقل فمردود سواء
ورد به الرسول او لم يرد وما يتوقف العقل فيه اى لم يعلم العقل حسنه
وقبحه فيحسن عند الحاجة الى الانتفاع به ويستقبح عند الاستغناء عنه
لما تقرر فى العقول ان ما يحتاج الانسان اليه ولم يظهر قبحه حسن وان ما
يستغنى الانسان عنه ولم يظهر حسنه قبيح لانه اقدام على ما يحتمل الضرر
من غير حاجة اصلا فاذا فى العقل مندوحة عن النبى يقال ولى فى هذا
الامر مندوحة اى سعة ويقال ان فى المعاريض لمندوحة
عن الكذب والجواب عنه انه مبنى على كون الحسن والقبح العقليين
وقد سبق بطلانه ثم ذكر المص فوايد البعثة على التفصيل فقال لبعثة
الرسل فوايد لا تحصى منها ان يعتضد الحجة بان يوكد فيما دل عليه العقل
بالاستقلال لتنقطع عذر المكلف من كل الوجوه واليه اشار بقوله تع
لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله
لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فنتبع اياتك من قبل ان نذل
ونخزى فتبين انه تع بعث الرسل لقطع الحجة وفى تلك الحجة وجوه ثلثة
احدها ان يقولوا ان الله تع ان خلقنا لنعبده فقد كان يجب ان يبين
لنا العبادة التى يريدها منا وانها ما هى وكم هى وكيف هى وان وجب
اصل الطاعة فى العقل لكن فبغيتها غير معلوم لنا فبعث الله الرسل لقطع
هذا العذر فانهم اذا بينوا الشرايع المفصلة زالت اعذارهم وثانيها
ان يقولوا انك ركبتنا تركيب شهوة وغفلة وسلطت علينا الهوى
والشهوات وهلا امددتنا بيانا لينبهنا عن اذا سهونا واذا مال بنا
الهوى منعنا ولكنك لما تركتنا مع نفوسنا واهوائنا كان ذلك
اعذارا لنا على تلك القبايح وثالثها ان يقولوا هب انا بعقولنا
علمنا حسن الايمان وقبح الكفران ولكن لم نعلم بعقولنا ان من فعل

القبح

مضرة
القبيح عذب خالدا مخلدا لاسيما ونعلم ان لنا فى الفعل القبيح لذة وليس لك فيه
ولم نعلم ان من آمن وعمل صالحا استحق الثواب لاسيما وكنا قد علمنا انه لا تنفعه
بلح فى شى فلاجرم لم يكن بمجرد العلم بالحسن والقبح داعيا ولا رادعا اما بعد
البعثة اندفعت هذه الاعذار ومن فوايد البعثة ان يبسط اى يزيل
الشبهة التى يصعب على العقل دفعها ومنها ان يرشد الى ما توقف العقل
ولا يدل عليه بالاستقلال كبعث الاموات واحوال الجنة والنار وساير
السمعيات كالسمع والبصر والكلام المتوقفة على السمع ومنها ان يبين
حسن ما توقف العقل فيه ولم يستقل بمعرفته وقبحه كالنظر الى وجه العجوز
الشوهاء والى وجه الامة الحسناء فان العقل يتوقف فى حسنه وقبحه ومنها
ان يفصل ما حسنه العقل اجمالا بان يبين ماهية العبادة وكميتها
وكيفيتها ومنها ان يبين وظايف الطاعات والعبادات المذكرة للمعبود
المكررة لاستحفاظ التذكر فى الاوقات المتتالية كالصلوة وغيرها
ومنها ان يشرع قواعد العدل المقيم لحيوة النوع فان الانسان مدنى
بالطبع مظنة للتنازع المفضى الى التقاتل فلا بد من عدل مقيم لحيوة النوع
محفظه شرع كما ذكر فى بيان الاحتياج الى النبى على طريقة الحكماء ومنها
ان يعلم الصناعات الضرورية النافعة المكملة لامر المعاش قال الله تع
فى داود ع وعلمناه صنعة لبوس لكم وقال لنوح ع واصنع الفلك
باعيننا ولا شك ان الحاجة الى الغزل والنسج والخياطة والبناء وما يجرى
مجريها اشد من الحاجة الى الدرع وتوقيفها على استخراجهم ضرر عظيم
فوجب بعثة الانبياء لتعليمها ومنها ان يعلم منافع الادوية التى خلقها
الله تع فى الارض لنا فان التجربة لا تفى بمعرفتها الا بعد تطاول الازمنة
ومع ذلك فيه خطر على الاكثر وفى البعثة فايدة معرفة طبايعها ومنافعها
من غير عثر ولا خطر وكذلك يعلم خواص الكواكب فان المنجمين عرفوا طبايع
درجات الفلك ولا يمكن الوقوف عليها بالتجربة لان التجربة يعتبر فيها
التكرار والاعمار البشرية كيف تفى بادوار الكواكب الثابتة وايضا

العقول متفاوتة والكامل نادر والاسرار الالهية عزيزة جدا فلا بد من معلم
يعلمهم ويرشدهم فلا بد من بعثة الانبياء وانزال الكتب عليهم ايضا لا
لكل مستعد الى منتهى كماله الممكن له بحسب شخصه على وجه يناسب عقولهم
قالت اليهود   قالت اليهود لو كان محمد رسول الله نبيا لكان
كل ما اخبر به صدقا واللازم بط فانه اخبر ان شريعة موسى ع منسوخة
وهذا الخبر ليس بصدق وذلك لانه تع لما شرع شريعة موسى فلا يخ اما ان يكون
قد بين فيها بانها باقية الى الوقت الفلانى فقط وستنسخ اولا يكون قد
بين فيها انه ستنسخ فان كان قد بين فيها انها ستنسخ لزم ان يتواتر ويشتهر
كاصل دينه وذلك لانه كان هذا من الامور العظيمة التى يتوفر الدواعى
على نقلها فوجب ان ينقل متواترا والنقل المتواتر لا يجوز الاطباق على
اخفائه وكان يلزم ان يكون العلم بانتهاء شرع موسى عند بعث عيسى
وانتهاء شرع عيسى عند بعث محمد صلعم معلوما للناس بالضرورة وان
يكون المنكر له منكرا للمتواترات وان يكون ذلك من اقوى الدلايل لعيسى
ومحمد صلوات الله عليهما من الله على دعواهما فلما لم يكن الامر كذلك
علمنا فساد هذا القسم وان لم يكن قد بين انه ستنسخ فان كان قد بين
فى شرع موسى ما يدل على دوامه وانها باقية الى يوم القيامة امتنع نسخه
لانه تع لما بين ان شرع موسى ثابت ابدا ثم لم يبق ثابتا كان ذلك كذبا والكذب غلوص
على الله مح ولانه لو جاز ان ينص الله على التابيد مع ان التابيد لا يحصل
ارتفع الامان عن كلامه ووعده ووعيده وهذا باطل بالاتفاق
ولانه لو جاز ان يخبر الله تع عن شرع موسى بانه ثابت ابدا ثم انه
لا يبقى ابدا فلم لا يجوز ان ينص على ان شرع محمد صلعم ثابت ابدا مع انه
لا يكون ثابتا ابدا فيلزمكم جواز نسخ شريعتكم وان لم يكن فيها ما يدل على
دوام شرع موسى بل بين فى شرع موسى انه ثابت ولم يبين الدوام
ولا التوقيت لم يتكرر شرع موسى ولم يثبت الا مرة واحدة لما ثبت
فى اصول الفقه ان الامر الذى لم يقيد بالدوام ولا التوقيت لا يقتضى

الوجوب

الوجوب الا مرة واحدة لكن معلوم ان شرع موسى ع لم يكن كذلك فان التكاليف
كانت متوجهة بشرع موسى على ان الناس الى زمان عيسى بالاتفاق ومتى
ظهر فساد القسم الاول والثالث تعين صحة الثانى فيلزم امتناع النسخ اجاب
المصوبان الله تع قد بين فى شرع موسى ما يشعر بنسخه بيانا اجمالا ولم يبين
مقدار الوقت ولم يتواتر لعدم توفر الدواعى على نقله كما يتوفر الدواعى
على نقل اصل دينه فان توفر الدواعى على نقل الاصل اتم من توفرها على نقل
كيفيته او كان قد بين فى شرع موسى ما يدل على دوامه ظاهرا لا قطعا
ولا امتناع فى نسخ ما دل الدليل على دوامه ظاهرا   الرابع
المبحث الرابع فى عصمة الانبياء عم اتفق الجمهور على عصمة الانبياء
من الكفر والمعاصى بعد الوحى والفضلية من الخوارج جوزوا على
الانبياء المعاصى واعتقدوا ان كل معصية كفر فجوزوا على الانبياء
الكفر ومن الناس من لم يجوز الكفر على الانبياء لكنه جوز اظهار
الكفر تقية بل اوجبوه لان اظهار الاسلام اذا كان مفضيا الى القتل
كان القاء للنفس فى التهلكة والقاء النفس فى التهلكة حرام بقوله تع
ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة واذا كان اظهار الاسلام حراما كان اظهار
الكفر واجبا ومنع بانه لو جاز اظهار الكفر تقية لكان اولى الاوقات به
وقت ظهور الدعوة لان الناس فى ذلك الوقت بالكلية منكر له وكان
لا يجوز اظهار الدعوة لاحد من الانبياء فيودى الى اخفاء الدين بالكلية
والحشوية لم يجوزوا الكفر ولا اظهاره وجوزوا الاقدام على الكبائر
وقوم منعوا ان يتعمد الانبياء الكبيرة وجوزوا تعمد الصغاير واصحابنا
منعوا الكباير مطلقا سواء كان عمدا او سهوا وجوزوا الصغاير سهوا
لا عمدا لنا انه لو صدر عنهم كفر او ذنب لوجب على الامة اتباعهم
لقوله تع اتبعوه فيفضى الى الجمع بين الوجوب والحرمة وانه لو صدر
عن الانبياء كفر او ذنب لكانوا معذبين باشد العذاب بيان الملازمة
ان درجات الانبياء فى غاية الشرف وكل من كان كذلك كان صدور

الذنب عنه الفحش ولكان عذابه اشد لان اوعد نساء النبي بقوله تع يا نساء النبي
من يات منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب وزاد في حدود الاحرار
لحد العبد نصف حد الحر والثانى انه لو صدر عنهم كفر وذنب لكانوا من حزب
الشيطان لانهم يفعلون ما اراده الشيطان واللازم بط فان من كان
حزب الشيطان فهو الخاسر لقوله تع الا ان حزب الشيطان هم الخاسرون
وباطل بالاجماع ان يكون الانبيا من حزب الشيطان وانه لو صدر من
الانبياء كفر او ذنب لم يقبل شهادتهم لكونهم فاسقين والفاسق لا تقبل
شهادته لقوله تع ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا واللازم بط والا لكان ادنى
حالا من العدول وهو بط بالاتفاق وانه لو صدر منهم كفر او ذنب
لاستوجبوا الذم والايذاء لان الكفر والذنب منكر وانكار المنكر واجب
وانكار المنكر للنبي يوجب ذمه وايذاءه وايذاء النبي حرام لقوله تع
ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة وانه
لو صدر منهم كفر او ذنب لانعزلوا عن النبوة لان المذنب ظالم والظالم
لا ينال عهد النبوة لقوله تع لا ينال عهدي الظالمين لا يقال اراد
بالعهد عهد الامامة لا عهد النبوة ويدل على ذلك صدر الاية حيث
خاطب ابراهيم بقوله انى جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي لانا نقول
عهد الامامة في الاية هو عهد النبوة لان الله تع جعل ابراهيم نبيا
فاراد بقوله تع انى جاعلك للناس اماما جاعلك للناس نبيا ولئن سلم
انه اراد بالامامة غير النبوة فعهد النبوة اولى بذلك اى بان لا ينال
الظالمين واما القائلون بجواز صدور الذنب عن الانبياء فقد عارضوا
الدلائل الدالة على عدم جواز صدور الذنب عن الانبياء بوجوه منها
قوله تع لنبيه صلعم عفا الله عنك لم اذنت لهم وقوله تع ليغفر لك الله ما
تقدم من ذنبك وما تاخر فان هاتين الايتين تدلان على صدور الذنب
من النبي صلعم اما الاية الاولى فلان العفو دال على تحقق الذنب واما
الاية الثانية فلان المغفرة بعد تقدم الذنب صريح في صدور الذنب

اجاب

اجاب المص بان نحو هذا محمول على ترك الاولى جمعا بين الدليلين لا يقال
لو كان ترك الاولى موجبا للعفو والغفران لكان جميع العبادات الصادرة
من النبي في محل العفو والمغفرة لانه لا عبادة الا فوقها عبادة لانا نقول
لا محذور في ان يكون جميع العبادات في محل العفو والمغفرة ولئن سلم
انه لا يجوز ان يكون جميع العبادات في محل العفو والمغفرة فالعفو
والمغفرة انما يكون اذا لزم من ترك الاولى فوات مصلحة او حصول
مضرة ومنها واقعة آدم فانه قوله تع وعصى آدم ربه فغوى يدل
صريحا على انه صدر منه المعصية وادم نبي بالاتفاق فيجوز صدور
المعصية عن الانبيا اجاب المص بان واقعة ادم كانت قبل نبوته
اذ لم يكن لادم ح امة ولا يوجد النبي الا اذا كان له امة ولقوله تع ثم اجتباه
ربه فتاب عليه وهدى اى جعله نبيا ومنهم من اعتذر عن قصة آدم
بان قوله وعصى ادم ربه اراد به وعصى اولاد آدم كما في قوله تعالى
واسئل القرية والذي يؤكد هذا قوله تع في قصة ادم وحواء فلما
آتاهما صالحا جعلا له شركاء فيما آتاهما وبالاتفاق لم يشرك ادم وحواء
وانما اشرك اولادهما ومنهم من قال كان ذلك بعد الرسالة فزعم الاصم
انه كان ذلك على سبيل النسيان لقوله تع ولقد عهدنا الى ادم من قبل
فنسي واعترض عليه بان ابليس ذكر آدم وقت الوسوسة امر النهي فقال
ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين ومع هذا التذكير يمتنع
النسيان وقد اجيب بانه يجوز ان يكون وقت التذكير غير وقت النسيان
والا فلا وجه لقوله تع فنسي وايضا عاتبه الله على ذلك في قوله الم انهكما
عن تلكما الشجرة وادم وحواء اعترفا بالذلة وقالا ربنا ظلمنا انفسنا فقبل
الله توبتهما فقال فتاب عليه وكل ذلك ينافي النسيان ومنهم من سلم
ان ادم كان متذكرا للنهي لكنه اقدم على التناول بالتاويل وهو
من وجهين احدهما ادعى النظام ان آدم فهم من قوله لا تقربا هذه الشجرة
الشخص وكان المراد النوع وكلمة هذه كما يكون اشارة الى الشخص فقد يكون

الأصم

اشارة الى النوع كقوله صلعم هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به وثانيهما
مانع آخرون ان النهي ان كان ظاهرا في التحريم لكنه ليس نصا فيه
وصرفه عن الظاهر لدليل عنده وبالجملة اذا تعارضت الدلايل فلا خلاص
الا بالتاويل او التوقف ومنها قول ابراهيم هذا ربي فانه كفر وقد
صدر عن ابراهيم وهو نبي بالاتفاق اجاب بان قول ابراهيم هذا ربي
على سبيل الفرض فان من اراد ابطال قول يفرضه اولا ثم يبطله ومنها
قول ابراهيم بل فعله كبيرهم وهو كذب والكذب ذنب فقد صدر عن
النبي ذنب اجاب عنه بوجهين احدهما ان ابراهيم لم يكن قاصدا لاسناد
الفعل الى الصنم حتى يكون كذبا بل قصد نفيه على سبيل الاستهزاء قال
هذا القول على سبيل الاستهزاء بالكفار كما لو قلت لصاحبك وهو
امي يعتقد انه قادر على الكتابة انت كتبت هذا على سبيل الاستهزاء
وثانيهما ان اسناد الفعل الى الكبير من باب اسناد الفعل الى السبب
لان تعظيم الكفار للصنم الكبير حمل ابراهيم على ان جعلهم جذاذا
ومنها نظر ابراهيم في النجوم ليعلم حاله من تاثير النجوم لقوله تع فنظر
نظرة في النجوم فقال اني سقيم والنظر في النجوم من هذا الوجه حرام
وقوله اني سقيم كذب لانه لم يكن سقيما والكذب ذنب اجاب بان نظر
ابراهيم في النجوم ليس ليعرف حاله من تاثير النجوم بل نظره في النجوم
كان للاستدلال والتعرف عن صنعه تع والنظر في النجوم من هذا
الوجه طاعة لقوله تع يتفكرون في خلق السموات والارض وبان
قوله اني سقيم يجوز ان يكون اخبارا عن سقم حالي او عن سقم متوقع
في الاستقبال فلا كذب ومنها اخفاء يوسف حريته عند بيعه فانه
كتمان للحق وكتمان الحق ذنب واجاب عنه انما اخفى يوسف حريته لاشتغاله
بالقتل ان اظهر حريته او كان قبل نبوته ومنها هم يوسف بالزنا لقوله تع
وهم بها الاية والهم بالزنا ذنب اجاب بان هم يوسف جبلي لان ميل
الرجل الى المرأة جبلي ليس بنقص في حق الرجال بل صفة محموده غير

احتيارية

اختيارية ومنها جعل يوسف سقايته في رحل اخيه ليتهمه بالسرقة وذلك
جناية والجناية ذنب واجاب بان ذلك بموافقة اخيه ليقيم عنده فلا
يكون جناية فلا يكون ذنبا ومنها ما صدر من اخوة يوسف من القائه
في غيابت الجب وايذائهم وكذبهم بان الذيب قد اكل يوسف وكل هذه
ذنب اجاب بانا لا نم ان اخوة يوسف انبياء وان سلم انهم انبياء فلا
صدر منهم لم يكن في حال نبوتهم ومنها قصة داود فانه طمع في امراة
اخيه اوريا كما قال الله تع على لسان الملايكة ان هذا اخي له تسع
وتسعون نعجة ولي نعجة واحدة فقال اكفلنيها وعزني في الخطاب
وكل ذلك ذنب اجاب بان قصة داود لم يثبت صحتها على ما ذكروه و
والاية لم تدل عليه بل يحتمل غيره هذا حال عصمة الانبياء بعد
الوحي واما قبل الوحي فالاكثرون منعوا جواز الكفر وافشاء الذنب
والاصرار على الذنب ليلا يزول عن النبي الثقة بالكلية وجوزوا
صدور المعصية منه على سبيل الندور لقصة اخوة يوسف
والروافض اوجبوا عصمة الانبياء من الذنب والمعاصي مطلقا
كبيرة او صغيرة عمدا او سهوا قبل البعثة او بعده لان الامام واجب
العصمة عندهم فالنبي اولى تنبيه لما بين عصمة
الانبياء من الذنب ذكر تنبيها في معنى عصمة الانبياء وهي ملكة
نفسانية يمنع صاحبها من الفجور ويتوقف على العلم بمثالب المعاصي
ومناقب الطاعات اعلم ان الهيئة النفسانية ان لم يكن راسخة
سميت حالا وان كانت راسخة سميت ملكة والهيئة النفسانية التي
يمنع صاحبها عن الفجور الذي هو ارتكاب المعاصي واجتناب الطاعات
انما تصير ملكة بان يعلم صاحبها بمثالب المعاصي اي معايبها ومناقب
الطاعات لان الهيئة المانعة من الفجور وان تحققت في النفس وعلم
صاحبها ما يترتب على المعاصي من المضار وعلى الطاعات من المنافع
تصير راسخة لانه اذا علم مثالب المعاصي ومناقب الطاعات يرغب

معائبها

فى الطاعات و يرغب عن المعاصى فيطيع ولا يعصى فيصير هذه الهيئة راسخة
ويتاكد هذه الملكة فى الانبياء بتتابع الوحى على تذكر ذلك العلم والاعتراض
على ما يصدر عنهم شئ سهوا او العتاب على ترك الاولى فانه متى صدر عنهم
شئ سهوا وتركوا ما هوا ولى لم يتركوا مهملا بل يعاتبوا و ينبهوا عليه
ولضيق الامر فيه عليهم يتاكد تلك الملكة وقيل العصمة كون الشخص بحيث
يمتنع عنه الذنب لخاصية فى نفسه او بدنه ومنع ذلك بالعقل والنقل اما
العقل فلانه لو كان كذلك لما استحق صاحبها كذلك المدح على عصمته ولامتنع
تكليفه وبطل الامر والنهى والثواب والعقاب واما النقل فلقوله تع قل انما
انا بشر مثلكم يوحى الى وقوله تع ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم
شيا قليلا فان الاية الاولى تدل على ان النبى مثل الامة فى جواز صدور
المعصية منه والآية الثانية تدل على ان الله تع ثبته على عدم الركون ولولا
لركن اليهم فيكون الركون اليهم الذى هو ذنب غير ممتنع الخامس
المبحث الخامس فى تفضيل الانبياء على الملائكة ذهب الى تفضيل الانبياء
على الملائكة اكثر اصحابنا والشيعة خلافا للحكماء والمعتزلة والقاضى ابى بكر
الباقلانى وابى عبد الله الحليمى من اصحابنا فى الملائكة العلوية فانهم ذهبوا
الى ان الملائكة العلوية افضل من الانبياء دون الملائكة السفلية احتج
الاولون على تفضيل الانبياء على الملائكة مطلقا بوجوه اربعة الاول انه تع
امر الملائكة بسجود ادم لقوله تع واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا
ولا شك ان السجود المامور به سجود خدمة لا سجود عبادة فلو لم يكن ادم
افضل من الملائكة لما امرهم الله تع بالسجود له لان الله تع حكيم والحكيم لا يامر
الافضل لخدمة المفضول الثانى ان ادم اعلم من الملائكة لانه عم كان يعلم
الاسماء كلها والملائكة لا يعلمونها لقوله تع وعلم ادم الاسماء كلها ثم عرضهم
على الملائكة فقال انبئونى باسماء هولاء ان كنتم صادقين قالوا سبحانك
لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم فكان ادم افضل من الملائكة لقوله تع
قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون الثالث ان طاعة البشر اشق

من طاعة

من طاعة البشر الملك لان طاعة البشر مع الموانع من الشهوة والغضب والوسوسة
والصوارف الداخلة والخارجة ولان تكاليف البشر تكاليف مستنبطة
بالاجتهاد وطاعة الملك جبلية ذاتية ليس لها موانع وصوارف منصوصة
عليها لا مستنبطة بالاجتهاد واذا كان طاعة البشر اشق يكون افضل
لقوله صلى الله عليه وسلم افضل العبادات احمزها اى اشقها الرابع قوله تع
ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابراهيم وال عمران على العالمين ترك العمل به
فيمن لم يكن نبيا من الآلين فيبقى معمولا به فى حق الانبياء فيكون الانبياء
افضل من العالمين والملائكة من العالمين فيكون الانبياء افضل من الملائكة
واحتج الاخرون اى القايلون العلوية بان الملائكة افضل من الانبياء ايضا
بوجوه ستة الاول قوله تع لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة
المقربون فهذا السياق يقتضى تفضيل الملائكة المقربين على عيسى لان
البلاغة تقتضى الترقى من الادنى الى الاعلى لا يستحسن قولهم فلان لا يستنكف
الوزير من خدمته ولا السلطان واستقباح عكسه وفيه نظر فان النصارى
لما عاينوا ولادة عيسى بغير اب اعتقدوا انه ابن الله نعوذ بالله منه
وليس بعيد استبعادا لان يكون العبد يولد بغير اب فقال الله تعالى
لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله بسبب انه خلقه الله تع بغير اب ولا
الملائكة المقربون الذين خلقهم الله تع بلا واسطة اب وام ومعلوم ان
الترقى من الادنى الى الاعلى من هذا الوجه لا يلزم ان يكون الاعلى
من هذا الوجه افضل الثانى اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء
عليهم السلام يدل على ان الملائكة افضل من الانبياء وفيه نظر فان
تقديم الذكر لا يدل على افضليتهم لجواز ان يكون تقديمهم فى الذكر
باعتبار تقديمهم فى الوجود الثالث قوله تع لا يستكبرون عن عبادته
استدل بعدم استكبار الملائكة عن عبادة الله على ان البشر ينبغى ان لا
يستكبر ولا يناسب ذلك ما لم يثبت تفضيلهم وفيه نظر فان غايته
ان يكون الملائكة افضل من البشر الذى يستكبر عن عبادته ولا يلزم ان يكونوا

افضل من الانبياء الذين لا يستكبرون عن عبادته الرابع قوله تع ولا اقول لكم
انى ملك وقوله تع الا ان تكونا ملكين اى الا كراهة ان تكونا ملكين
سياق الاية الاولى يدل على ان الملك افضل من النبى وسياق الاية
الثانية يدل على ان الملك افضل من ادم وحواء وفيه نظر فان الاية الاولى
لا تدل على ان الملك افضل بل تدل على ان الملك لا يتبع الوحى والنبى يتبع
الوحى بدليل قوله تع ان اتبع الا ما يوحى الى وهذا لا يدل على ان الملك
افضل والاية الثانية تدل على تفضيل الملايكة على ادم وقت مخاطبة
ابليس ولم تدل على تفضيله عليهم بعد الاجتباء الخامس الملك معلم النبى
ومرسل اليه ولا شك ان المعلم افضل من المتعلم والمرسل افضل من المرسل
اليه لان النبى افضل من الامة المرسل اليهم وفيه نظر فان المعلم
افضل من المتعلم فيما يعلمه لا فى غيره ولا فيما يعلمه دايما بل قبل تعلمه
والقياس على النبى بالنسبة الى امته ليس بصواب لظهور الفرق
فان السلطان اذا ارسل شخصا الى جمع كثير ليكون حاكما عليهم يكون ذلك
الشخص افضل من ذلك الجمع اما اذا ارسل واحدا الى ذلك الشخص الحاكم
ليبلغ رسالته لا يلزم ان يكون ذلك الواحد افضل من ذلك الشخص الحاكم
السادس الملايكة ارواح مبراة عن الرذايل والافات النظرية
والعملية لكونها مطهرة عن الشهوة والغضب اللذين هما منشا الاخلاق
الذميمة مطلعة على اسرار الغيب قوية على الافعال العجيبة من تصريف
السحاب والزلازل القوية سابقة الى الخيرات مواظبة على محاسن
الاعمال لقوله لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يومرون وقوله تع
يسبحون الليل والنهار لا يفترون   السادس   المبحث
السادس فى الكرامات وهى جايزة عندنا وعند ابى الحسين البصرى
من المعتزلة وانكرها ساير المعتزلة والاستاذ ابو اسحاق منا لنا
ان الكرامات لو لم يكن جايزة لما وقعت فان الوقوع يقتضى الجواز واللازم
بط لقصة آصف فانه احضر عرش بلقيس قبل ارتداد الطرف لقوله تع

قال الذين

قال الذى عنده علم من الكتاب انا اتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك فلما راه
مستقرا عنده قال هذا من فضل ربى وهذا الاحضار من الامور الخارقة
للعادة واصف لم يكن نبيا وقصة مريم وحصول الرزق عندها قال الله تع
كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا
قالت هو من عند الله ان الله يرزق من يشاء بغير حساب وقصة اصحاب
الكهف فانّ الله ابقى اصحاب الكهف ولبثهم فيه ثلثماية سنين وازدادوا
تسعا قال الله تع اذ اوى الفتية الى الكهف فقالوا ربنا آتنا من لدنك
رحمة وهيى لنا من امرنا رشدا فضربنا على اذانهم فى الكهف سنين عددا
وقوله تع ولبثوا فى كهفهم ثلثماية سنين وازدادوا تسعا احتج المنكرون
بان الخوارق لو ظهرت على غير الانبياء لالتبس النبى بالمتنبئ لان تميز
الانبياء عن غيرهم انما هو بسبب ظهور خوارق العادات منهم اذ الامة
يشاركهم فى الانسانية ولوازمها فلو ظهرت المعجزة عليهم لما تميزوا عن غيرهم
قلنا لا نم انه يلتبس بالمتنبئ بل يتميز النبى بالتحدى ودعوى النبوة
فاذا ظهر الخارق للعادة مقرونا بالتحدى والدعوى علمنا صدقه
الباب الثانى   لما فرغ من الباب الاول فى النبوة شرع فى الباب
الثانى فى الحشر والجزاء وذكر فيه ثمانية مباحث الاول فى اعادة المعدوم
الثانى فى حشر الاجساد الثالث فى الجنة والنار الرابع فى الثواب والعقاب
الخامس فى العفو والشفاعة لاصحاب الكباير السادس فى اثبات عذاب
القبر السابع فى ساير السمعيات الثامن فى اسماء الشريعة المبحث
الاول فى اعادة المعدوم اعادة المعدوم جايز عندنا خلافا للحكماء
والكرامية وابى الحسين البصرى من المعتزلة لنا ان الشئ لو امتنع
وجوده بعد عدمه فاما ان يمتنع وجوده لذاته اى لذات ذلك الشئ او لشئ
من لوازمه فيمتنع وجوده ابتداء بالضرورة وان امتنع وجوده بعد عدمه
لشئ من عوارضه فيمكن وجوده بعد عدمه عند ارتفاع ذلك العارض المقتضى
لامتناع وجوده بعد عدمه بالنظر الى ذات ذلك الشئ من حيث هو هو فان قيل

الشيء بعد العدم ممتنع الوجود وذلك لان امتناع للماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود
وهذا الوصف امر لازم للماهية بعد العدم وامتناع الماهية بعد العدم بسبب
هذا اللازم لا يقتضي امتناع الماهية مطلقا لا يقال الحكم عليه بانه ممتنع لذاته
او لغيره لا يصح لان الحكم على الشيء يستدعي امتيازه المحكوم عليه عن غيره
والامتياز يستدعي الثبوت وهو مناف للعدم لانا نقول الحكم عليه بانه
لا يصح الحكم عليه حكم عليه فيكون متناقضا ورد هذا بان الحكم على ما يمتنع
وجوده ممتنع من حيث كونه ممتنعا وممكن من حيث كونه متصورا من جهة
الامتناع وليس بينهما تناقض لاختلاف الموضوعين والحق ان يقال الحكم
على المعدوم بانه يمكن عوده يقتضي ثبوته في الذهن والمعدوم لم يثبت
في الذهن اجيب بان هذا الوصف ليس بلازم للماهية بعد العدم فانه
يجوز انفكاك الوصف عن الماهية بعد العدم ولئن سلم ان هذا الوصف
لازم للماهية بعد العدم لكن لا نم ان الماهية الموصوفة بهذا الوصف
ممتنع الوجود وذلك لانه كما لا يكون الماهية الموصوفة بالوجود بعد
العدم واجب الوجود وممتنع العدم كذلك لا يكون الماهية الموصوفة
بالعدم بعد الوجود ممتنع الوجود وواجب العدم بل هو كما قبل الوجود
واليه اشار بقوله تع وهو اهون عليه اللهم الا اذا اريد بالامتناع
الامتناع بشرط العدم وقد عرفت ان الوجوب بشرط الوجود والامتناع
بشرط العدم لا ينافي الامكان بحسب الذات واحتج المنكرون لجواز
اعادة المعدوم بوجوه ثلثة الاول ان المعدوم نفي محض ليس له هوية
ثابتة فلا يصح الحكم عليه بامكان العود لانه لو صح الحكم بامكان العود
فالاشارة العقلية بامكان العود ان كانت الى صورته التي في الذهن
فهي ممتنع الوجود في الاعيان وعلى تقدير وجودها لم يكن معادة
لانها مثال المعدوم الذي فرض انه معاد لا نفسه وان كانت الاشارة
العقلية الى ما يماثل الصورة التي في الذهن وما يماثل الصورة
التي في الذهن لا يلزم ان يكون ذلك المعدوم بعينه فيلزم ان يكون

كلما يماثله

كلما يماثله معادا فان الصورة التي هي في الذهن يماثلها اشياء كثيرة وان
كانت الاشارة العقلية الى نفس ذلك المعدوم ولا هوية له بل هو نفي
محض فيمتنع الاشارة اليه بامكان العود فلا يصح الحكم عليه بامكان العود
فلا يمكن عوده والا لكان الحكم بامكانه صحيحا وهذا خلف فالحاصل ان
ان القول بامكان العود يؤدي الى القول بان كل مستانفة معادا او القول
بان المعدوم حال العدم له هوية ثابتة وكلاهما بط فالقول بامكان العود
بط الثاني لو امكن اعادة المعدوم لامكن ان يوجد مثله بدلا عنه مبتدا
في وقت اعادته فانه اذا امكن ان يوجد فرد من افراد ماهية نوعية
لا يكون نوعها منحصرا في شخص مكتنف بعوارض مشخصة بعد العدم جاز
ان يوجد ابتداء بطريق الاولى فلو وقع المعاد لم يتميز عن مثله المبتدا
معه حال عوده فان الفارق بينهما لا يكون الماهية ولا عوارضها المشخصة
لعدم الاختلاف فيهما الثالث انه لو امكن عود المعدوم لامكن اعادة
الوقت المبتدا فيه وامكن اعادته في ذلك الوقت فيكون مبتداء من حيث
انه معاد وهو متناقض واجيب عن الاول بان قولكم المعدوم لا يحكم
عليه بامكان العود حكم عليه فيتناقض تقرير هذا الجواب بقول ابسط
ان يقال قولكم لا يصح الحكم عليه بامكان العود حكم عليه فلا يخ اما ان كان
هذا الحكم صحيحا او لا فان كان الاول فقد صح الحكم على المعدوم واذا صح
الحكم عليه صحت الاشارة اليه فلا يمتنع الحكم عليه بامكان الاعادة
وان لم يكن هذا الحكم صحيحا يكون نقيضه وهو قولنا يصح الحكم عليه
بامكان العود صحيحا وهو المط ورد هذا الجواب بان هذا الحكم صحيح
قوله فان كان صحيحا فقد صح الحكم على المعدوم قلنا لا يلزم من صحة
هذا الحكم صحة الحكم على المعدوم فان هذا الحكم حكم على الحكم بصحة العود
لا على المعدوم وقد عورض هذا الوجه بان يقال المعدوم نفي محض
لا هوية له اصلا فلا يصح الحكم عليه بامتناع العود لانه لو صح الحكم عليه
بامتناع العود فالاشارة العقلية بامتناع العود ان كانت الى صورته

التي في الذهن فيلزم عدم وقوعها في الخارج ولا يلزم منه امتناع عود المعدوم
وان كانت الى ما يماثلها وهو كثير فيلزم امتناع كل مستانف وان كانت
الى نفس ذلك المعدوم ولا هوية له فيمتنع الاشارة اليه بامتناع العود
فلا يصح الحكم عليه بامتناع العود فلا يمتنع العود عليه والا لصح الحكم عليه
بامتناع العود وقد قلنا انه يمتنع فالحاصل ان القول بامتناع العود
يودي الى القول بامتناع كل مستانف او القول بان المعدوم حال العدم له
هوية ثابتة وكلاهما بط فالقول بامتناع العود بط اجيب عن هذه
المعارضة بانه لا يمتنع الاشارة اليه بامتناع العود لان الاشارة بامتناع
العود لا يتوقف على هويته الثابتة فان ما لا ثبوت له يجوز ان يشار اليه
بامتناع العود بخلاف الاشارة اليه بامكان العود فان ما لا هوية له يمتنع
الاشارة اليه بامكان العود لاجل عدم هويته الثابتة فيجوز ان يشار
اليه بامتناع العود بسبب عدم هويته الثابتة وامكان العود لا يكون
لاجل عدم هويته الثابتة فلا يجوز ان يشار اليه بامكان العود لاجل عدم
هويته الثابتة والحاصل ان صحة الحكم بامتناع العود عليه باعتبار ان
صورته حاصلة في الذهن وامتناع العود باعتبار انه نفي محض ولا هوية
له يقبلها العقل واما صحة الحكم بامكان العود باعتبار ان صورته في الذهن
وصحة العود باعتبار انه نفي محض لا هوية له فغير متصور ولا يقبله العقل
قال المص هذا الحكم منقوض بالحكم على ما لم يوجد بعد كما يحكم على من سيولد
بانه يمكن ان يوجد وكذا منقوض بالحكم على المعدوم الممتنع بانه مقابل الممكن
والموجود وكذا منقوض بالحكم على المعدوم بانه مقابل للموجود فان الحكم
على المعدوم والممتنع والعدم لا يقتضي ثبوته في الاعيان فبطل قولكم المحكوم
عليه يجب ان يكون له ثبوت في الخارج والتحقيق في الجواب ان يقال
الاشارة العقلية بامكان العود الى ما يماثل صورته التي في الذهن قوله
وما يماثل صورته التي في الذهن لا يلزم ان يكون ذلك المعدوم بعينه قلنا
نسلم انه لا يلزم ان يكون ذلك المعدوم ولكن لا يلزم منه امتناع كونه ذلك

المعدوم

المعدوم فان عدم اللزوم لا يقتضي لزوم العدم وح جاز ان يكون ذلك المعدوم
وهو المط فان كلامنا في جواز العود لا في وجوبه واما قوله فيلزم ان
يكون كل ما يماثله معادا قلنا لا يلزم من عدم لزوم كونه ذلك المعدوم
بعينه لزوم ان يكون كل ما يماثله معادا واجيب عن الثاني بان كل مثلين
فهما متميزان بالتشخص في الخارج لا محالة وان اشتبه علينا والا اي ان
لم يتميز المثلان بالتشخص لم يكونا مثلين بل هو هو والتحقيق انه لا يلزم من
جواز وقوع مثله وقوع مثله حتى يلزم ان لا يكون فرق بين المبتدا
والمعاد ولين سلم وقوع مثله فيجوز ان يفرق بينهما ببعض العوارض
وايضا لو كان هذا صحيحا يلزم جواز وقوع شخص ابتداء بعين ما ذكرتم
فلم يبق بينهما فرق واجيب عن الثالث بان اعادة ذلك الوقت لا يستلزم
كونه مبتدا فان كون الشي مبتدا امر يعرض للشي باعتبار وذلك
الاعتبار هو كونه غير مسبوق بحدوث البتة وهذا الامر غير متحقق
في المعاد اذ المعاد مسبوق بحدوث وهو حدوثه اولا فلا يلزم ان يكون
مبتدا ومعادا معا بل يكون معادا وقبل العدم كان مبتدا ويجوز
ان يكون الشي الواحد مبتدا ومعادا باعتبارين الثاني في حشر
الاجساد البحث الثاني في حشر الاجساد اختلف الناس في المعاد
فاطبق المليون على المعاد البدني بعد اختلافهم في معنى المعاد فمن ذهب
الى امكان اعادة المعدوم قال ان الله تع يعدم المكلفين ثم يعيدهم ومن
ذهب الى امتناع اعادة المعدوم قال ان الله تع يفرق اجزاء ابدانهم
الاصلية ثم يولف بينها ويخلق فيها الحيوة واما الانبياء عليهم السلام
الذين سبقوا على نبينا محمد صلعم فالظاهر من كلامهم ان موسى لم يذكر
المعاد البدني ولا انزل عليه في التورية لكن جاء ذكره في كتب الانبياء
عليهم السلام الذين جاءوا بعده كحزقيل وشعيا عليهم السلام وكذلك
اقر اليهودية واما في الانجيل فقد ذكر ان الاخيار يصيرون كالملايكة
ويكون لهم الحيوة الابدية والسعادة العظيمة والاظهر ان المذكور فيه

البنية

المعاد الروحاني واما القران الكريم فقد جاء فيه المعاد الروحاني والجسماني
اما الروحاني ففي مثل قوله عز وعلا فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة
اعين وقوله تع للذين احسنوا الحسنى وزيادة وقوله تع ورضوان من الله
اكبر واما الجسماني فقد جاء في القران العزيز اكثر من ان يحصى واكثره
مما لا يقبل التاويل مثل قوله تع قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها
الذي انشاءها اول مرة وهو بكل خلق عليم وقوله تع فاذا هم من الاجداث
الى ربهم ينسلون وقوله تع فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم
اول مرة وقوله تع ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان
نسوي بنانه وقوله تع ائذا كنا عظاما نخرة وقوله تع وقالوا لجلودهم
لم شهدتم علينا قالوا انطقنا الله الذي انطق كل شيء وقوله تع كلما
نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها وقوله تع يوم تشقق الارض
عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير وقوله تع افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور
وحصل ما في الصدور وقوله تع قل ان الاولين والاخرين لمجموعون
الى ميقات يوم معلوم الى غير ذلك مما لا يحصى اذا عرفت ذلك فنقول
اجمع المسلمون على ان الله تع يحيي الابدان بعد موتها وتفرقها لانه
ممكن عقلا والصادق اخبر عنه فيكون حقا اما الاول وهو انه ممكن عقلا
فان الامكان انما يثبت بالنظر الى القابل والفاعل اما بالنظر الى القابل
فلان اجزاء الميت قابلة للجميع والحيوة والا اي وان لم يكن قابلة للجمع
والحيوة لم يتصف بالجمع والحيوة قبل الموت واللازم بط واما بالنظر
الى الفاعل فلان الله تع عالم باعيان اجزاء كل شخص على سبيل التفصيل
لكونه عالما بجميع الجزئيات وقادر على جمع الاجزاء وايجاد الحيوة فيها
لشمول قدرته على كل الممكنات واذا كان كذلك يلزم ان يكون احياء الابدان
ممكنا واما الثاني وهو ان الصادق اخبر عنه فلانه يثبت بالتواتر
ان النبي صلى الله عليه وسلم يثبت المعاد الجسماني وفي القران العظيم
جاء اثبات المعاد الجسماني اكثر مما يحصى والى امكانه وقوعه اشارة

بقوله تع

بقوله تع قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم وقيل المعاد
الجسماني غير ممكن لانه لو اكل انسان انسانا اخر وصار جزء بدن الماكول جزءا
من بدن الاكل فالماكول اما ان يعاد في الاكل او في الماكول منه واياما كان فلا
احدهما بتمامه وايضا فليس ان يعاد جزء بدن احدهما اولى من ان يعاد جزء
بدن الاخر وجعله جزءا لبدنهما معا محال فلم يبق الا ان لا يعاد واحد
منهما وايضا المقصود من البعث اما الايلام واما الالتذاذ او دفع الالم والاول
لا يصلح ان يكون مقصودا للحكيم اولا يليق به والثاني محال اذ لا لذة في الوجود
لان كل ما يتخيل في عالمنا انه لذة فهو بالحقيقة ليس بلذة بل كل ذلك
دفع الالم ويشهد بذلك الاستقراء والثالث ايضا بط لانه يكفي فيه الابقاء
على العدم فيكون البعث ضايعا واجيب عن الاول بان المعاد من كل واحد
منهما اجزاؤه الاصلية التي هي الانسان المبدل ولا الهيكل الذي يتعطل
عنه التشخص في اكثر الاحوال فان الاجزاء الاصلية هي الباقية من اول
عمره الى اخره الحاضرة لنفسه والاجزاء الاصلية للماكول منه فضل
في الاكل فردها الى الماكول منه اولى فلا يعاد في الاكل المغتذي واجيب
عن الثاني بان فعله تع لا يستدعي غرضا ولا يسال عما يفعل وان سلم
ان فعله يستدعي غرضا فيجوز ان يكون الغرض من البعث الالتذاذ
قوله لا لذة في الوجود ممنوع لما مر في باب اللذة والالم ولا يسلم ان
كل ما يتخيل لذة فهو دفع الالم بل في الوجود لذات حقيقية في عالمنا ولئن
سلم انه ليست اللذة في الوجود في عالمنا فلم لا يجوز ان يكون لذات الاخروية
مشابهة للذات الدنيا في الصورة مخالفة لها في الحقيقة فلا يكون اللذات
الاخروية دفعا للالام بل تكون لذات خالصة عن شائبة دفع الالم
تنبيه هذا تنبيه على ان القول بالمعاد الجسماني غير
موقوف على عدم الاجزاء بالكلية ولم يثبت بدليل قاطع عقلي او نقلي ان الله
يعدم الاجزاء ثم يعيدها والتمسك بنحو قوله تع كل شيء هالك الا وجهه
والهلاك الفناء ضعيف لانا لا نم ان الهلاك هو الفناء بل الهلاك هو

يتنقل

الخروج من حد الانتفاع وتفرق الاجزاء خروجها عن حد الانتفاع فيكون
هلاكا والحق ان الشئ في الآية بمعنى الممكن فمعنى الاية ان كل شئ هالك في حد
ذاته غير هالك بالنظر الى وجهه وهو كذلك فان كل شئ اى ممكن بالنظر
الى ذاته ليس له وجود وبالنظر الى الله تع موجود فلا يحتاج الى صرفها عن
ظاهرها الثالث المبحث الثالث في الجنة والنار وقال نفاة
الجنة والنار الجنة والنار اما ان تكونا في هذا العالم او في عالم اخر
فان كانا في هذا العالم فاما ان يكونا في عالم الافلاك او في عالم العناصر
والاول ع لان الافلاك لا تخرق ولا يخالطها شئ من الفاسدات
وكونهما في الافلاك يقتضي خرقها لان الانهار والاشجار والدركات
التي فيها النيران في الافلاك يقتضي خرقها ومخالطتها مع الاجسام
الفاسدة وهو بط والثاني وهو ان يكونا في عالم العناصر ايضا بط
لانه لو كان كذلك يكون الحشر تناسخا وان كانا في عالم اخر فهو ايضا
بط لان هذا العالم كري لان الفلك بسيط على ما سبق فشكله الكرة
فلو فرض عالم اخر كان كريا ايضا ولو فرضت كرة اخرى حصل بينهما
خلاء وهو محال ولان العالم الثاني لو حصل فيه الجنة والنار لحصل فيه
العناصر ولو حصل فيه العناصر لكانت مماثلة لهذه العناصر ما يله
الى احيازها مقتضية للحركة اليها وكانت ساكنة في احياز ذلك العالم طبعا
فيلزم ان يكون لجسم واحد مكانان بالطبع وهو محال او كانت ساكنة
في احياز ذلك العالم قسرا دايما وهو محال ايضا والجواب لم لا يجوز
ان يكون الجنة في هذا العالم ويكون في عالم الافلاك كما قيل الجنة
في السماء السابعة عند سدرة المنتهى لقوله تع عند سدرة المنتهى
عندها جنة المأوى وسدرة المنتهى في السماء السابعة ولقوله صلعم
سقف الجنة عرش الرحمن والعرش هو الفلك التاسع عند المتقدمين
قوله الافلاك لا تخرق قلنا امتناع الخرق على الافلاك ممنوع ولم لا يجوز
ان يكون النار في هذا العالم تحت الارضين قوله لو كان كذلك لكان

قوله يكون الحشر تناسخا لا نهما لو كانتا في عالم العناصر لكانت النفوس متعلقة بابدان موجودة في العناصر بعد ان فارقتها وذلك عين التناسخ وسبق استحالته ه

الحشر تناسخا قلنا لا نم والفرق بين الحشر في هذا العالم والتناسخ ان الحشر
في هذا العالم رد النفس الى بدنها المعاد ان كان البدن معادا بعينه او
الى البدن المؤلف من اجزائه الاصلية ان لم يكن البدن معادا بعينه
والتناسخ رد النفس الى بدن مستانف او يكون الحشر في عالم اخر قوله لان
الفلك بسيط فشكله الكرة قلنا لا نم بساطة كل محيط ولين سلمنا فلا نم
استلزام البسايط كرية الشكل ولين سلم استلزام بساطة كرية الشكل
حتى يحصل بينهما خلاء فلا نم امتناع الخلاء والحاصل ان امتناع كونهما في عالم
اخر مبني على بساطة كل محيط واستلزام البساطة كرية الشكل وعلى امتناع
الخلاء وكل هذه المقدمات ممنوعة وان سلم جميع المقدمات فلم لا يجوز
ان يكون هذا العالم والعالم الذي فيه الجنة والنار كرتين مركوزتين
في ثخن كرة اعظم منهما فلا يحصل بينهما خلاء ولا نم انه لو حصل في ذلك العالم
عناصر لكانت مماثلة لعناصر هذا العالم في تمام الحقيقة فان وجوب
تماثل عنصري العالمين مطلقا اى في تمام الماهية ممنوع لامكان الاختلاف في
في الصورة او الهيولى وان حصل الاشتراك في اللوازم والصفات
بان يكون نار ذلك العالم مثلا حارة يابسة طالبة لمقعر فلك قمر ذلك العالم
كنار عالمنا هذا وكذا تقول في ساير العناصر لجواز اشتراك المختلفات
بالماهيات في الصفات واللوازم فرع الجنة والنار مخلوقتان
هذا فرع على جواز وجود الجنة والنار على تقدير جواز وجود الجنة
والنار اختلفوا في انهما مخلوقتان الآن ام لا ذهب الجمهور الى ان الجنة
والنار مخلوقتان الآن خلافا لابي هاشم وقاضي عبد الجبار لنا قوله تع
في وصف الجنة والنار عرضها السموات والارض اعدت للمتقين
اخبر الله تع عن اعداد الجنة بلفظ الماضي فدل على انها مخلوقة الآن
والا يلزم الكذب في خبر الله تع وهو ع لا يقال لو كانت الجنة مخلوقة
الآن لكان عرضها عرض السموات والارض واللازم بط اما الملازمة
فظاهر واما بطلان اللازم فلانه انما يكون عرضها عرض السموات

والارض اذا وقعت فى جميع احيازها اذ لو وقعت فى غير احيازها او فى بعض
احيازها لم يكن عرضها عرضهما ووقوعها فى جميع احيازها انما يكون بعد
فناء السموات والارض لاستحالة تداخل الاجسام وهو ع لانا نقول
المراد من قوله تع عرضها السموات والارض مثل عرض السموات والارض
لقوله تع كعرض السماء والارض ولا نم يمتنع ان يكون عرض الجنة عين
عين عرضهما ح يجوز ان يكون فوق السماء السابعة فضاء يكون عرضه
مثل عرض السموات والارض والجنة فيه وقوله تع واتقوا النار التى
وقودها الناس والحجارة اعدت للكافرين فانه اخبر بلفظ الماضى ان
النار اعدت وخلقت فيكون مخلوقة الآن والا يلزم الكذب فى خبره تع
ولنا ايضا ان اسكان الله تع آدم عم فى الجنة واخراجه عنها بسبب اكل
الشجرة بعد نهيه تع عنها يدل صريحا على ان الجنة مخلوقة الآن
قال ابو هاشم والقاضى عبد الجبار لو كانت الجنة مخلوقة الآن لما كانت
دايمة واللازم بط اما الملازمة فلقوله تع كل شى هالك الا وجهه فانه
يدل على ان ماسوى الله ينعدم والجنة ما سوى الله تع فقد ينعدم فلا
يكون دايمة واما بطلان اللازم فلقوله تع اكلها دايم اى ماكول الجنة
دايم واذا كان ماكول الجنة دايما يكون وجود الجنة دايما اذ دوام
ماكول الجنة بدون دوام الجنة غير معقول فاذا ثبت ان الجنة غير
مخلوقة الآن يلزم ايضا ان لا يكون النار مخلوقة الآن لعدم القايل بالفصل
اجابه نعم اولا بمنع الملازمة وثانيا بمنع بطلان اللازم اما منع الملازمة
فلانه لا يلزم من كونها مخلوقة الآن عدم دوامها قولها قوله تع كل شى
هالك الا وجهه يدل على ان ماسوى الله تع ينعدم قلنا لا نم ان قوله تعالى
كل شى هالك الا وجهه يدل على ان ماسوى الله تع ينعدم فان معناه
ان كل شى مما سوى الله تع معدوم فى حد ذاته وبالنظر الى ذاته من حيث
هو مع قطع النظر عن موجده لان كل ما سواه تع ممكن والممكن بالنظر
الى ذاته لا يستحق الوجود فلا يكون بالنظر الى ذاته موجودا وليس معناه

ان ماسوى

ان ماسوى الله تع يطرأ عليه العدم فلا يكون من كون الجنة الآن طريان
العدم عليها ولين سلم ان معناه ان كل شى مما سوى الله يطرأ عليه العدم
فهو مخصوص بقوله تع اكلها دايم فانه يدل على ان الجنة دايمة لما سبق وح
يكون معناه ان كل شى سوى الله تع غير الجنة يطرأ عليه العدم وانما
خصص جمعا بين الدليلين واذا كان مخصوصا لا يلزم من كون الجنة
مخلوقة الآن طريان العدم عليها واما منع بطلان اللازم فلانا لا نم
دلالة قوله تع اكلها دايم على دوام الجنة وذلك لان قوله تع اكلها دايم
متروك الظاهر لان المراد بالاكل المأكول ويمتنع دوام المأكول لان
المأكول لا محالة يفنى بالاكل فلا يمكن ان يكون دايما بل معناه انه كلما
فنى شى من المأكول بالاكل حدث عقيبه مثله وذلك لا ينافى عدم الجنة
طرفة عين

الرابع المبحث الرابع فى الثواب والعقاب

قال معتزلة البصرة الثواب على الطاعة حق على الله تع واجب عليه
لوجهين الاول ان الله تع شرع التكاليف الشاقة فلا يخ اما ان يكون
شرعها لا لغرض او لغرض والاول بط لان شرعها لا لغرض عبث
وهو مستحيل عليه تع والثانى لا يخ اما ان يكون ذلك الغرض عايدا اليه تع
او عايدا الينا والاول بط لاستحالة عود الفوايد اليه تع والثانى وهو
ان يكون الغرض عايدا الينا لا يخ اما ان يكون ذلك الغرض حصول نفع
او دفع ضرر والثانى بط لانه لو كان الغرض دفع الضرر لكان ابقاؤنا
على العدم اولى لانه لو ابقانا على العدم لاسترحنا ولم نحتج الى تلك المشاق
والاتعاب بها لكن لما لم يبقنا على العدم دل على ان الغرض ليس دفع
الضرر والاول وهو ان يكون الغرض حصول منفعة لنا اما ان يكون
منفعة سابقة على التكاليف مثل الوجود والاعضاء الظاهرة والباطنة
والحيوة والصحة وما يتوقف عليه الصحة من الرزق وغيره من النعم
وهو مستقبح عقلا لانه لا يليق بالجواد الحكيم ان ينعم على احد ثم يكلفه
المشاق من غير ان يحصل للمكلف نفع حال التكليف او بعده واما ان لا يكون

الغرض من التكاليف منفعة لاحقة اى منفعة يحصل بعد التكليف وهو المط
فان الثواب هو المنفعة اللاحقة التى هى الغرض من التكاليف فثبت ان
الغرض من التكاليف هو الثواب على الاتيان بها فوجب على الله تعالى
والثانى قوله تع وحور عين كامثال اللولوء المكنون جزاء بما كانوا
يعملون يدل على ان العمل سبب للثواب قلنا فى الجواب عن الوجه الاول
انا قد بينا فى المسئلة الخامسة من الباب الثالث فى افعاله انه لا غرض
لفعله ولا علة لحكمه ومع هذا فلم لا يكفى ان يكون الغرض من التكاليف
شكر النعم السابقة والاستقباح ممنوع سيما والحق انه لا قبح بالنسبة
اليه تع وكيف يكون كون الغرض من التكاليف حصول منفعة سابقة
على التكاليف قبيحا منه والمعتزلة اوجبوا الشكر والنظر فى المعرفة
عقلا لاجل ما سبق من نعمه وفى الجواب عن الوجه الثانى ان الآية
وهى قوله تع جزاء بما كانوا يعملون لا تدل على وجوب الثواب على الله تع
بل تدل على وقوعه فضلا ولفظ الجزاء اشارة الى جواب دخل مقدر تقرير
الدخل ان الله تع جعل الثواب جزاء للفعل وجزاء الشى يجب ترتبه
عليه نحو قول القايل ان احسنت اليه الخ فلك كذا وكذا تقرير الجواب
ان يقال لا نم ان جزاء الشى يجب ترتبه عليه بل يكفى لاطلاق لفظ الجزاء
على الثواب كون الفعل علامة ودليلا له وقالت الخوارج والمعتزلة
يجب على الله تع عقاب الكافر وصاحب الكبيرة لوجوه ثلثة الاول
ان العفو عن الكافر وصاحب الكبيرة يقتضى التسوية بين المطيع
والعاصى لاستوائهما فى عدم العذاب والتسوية بينهما ينافى العدل
بالضرورة لكنه تع عدل بالاتفاق لا خلاف لاحد الثانى ان شهوة
الفسوق مركبة فينا فلو لم يكن بحيث يقطع بالعذاب على الفسوق
كان ذلك اغراء منه تع على ارتكاب الفسوق لانا لو شككنا فى العذاب
على الفسوق وشهوة الفسوق ودواعيها مخلوقة فينا لم نترك الفسوق
لاجل تحقق الوصول الى المشتهيات مع الشك فى العقاب عليه الثالث

ان الله

زمرا وسوق المجرمين الى جهنم

الاول

ان الله تع اخبر بان الكافر والفاسق يدخلان النار فى مواضع شتى لقوله تع
وسيق الذين كفروا الى جهنم وردا والخلف فى خبر الله تع محال فوجب دخول
الكافر وصاحب الكبيرة فى النار والجواب عن الاول ان العفو عن العاصى
لا يقتضى التسوية بينه وبين المطيع لانه تع وان لم يعذب العاصى لكنه
لا يثيبه اثابة المطيع فلا يلزم التسوية على تقدير العفو عن العاصى

الثانى

وعن انه لا يلزم القطع بالعقاب فى الامتناع عن المعاصى فان تغليب
طرف العقاب على العفو بالتهديد والتوعيد كاف فى الاحجام اى المنع
عن المعاصى وايضا لو كان العفو قبل التوبة يقتضى الاغراء على الفسوق
لكان العفو بعد التوبة يقتضى الاغراء ايضا بعين ما ذكرتم وانتم معترفون
بالعفو عن صاحب الكبيرة بعد التوبة والالزام مشترك فما يكون جوابكم
عنه يكون جوابنا عنه وعن الثالث انه لا يدل شى من تلك الايات
على وجوب العقاب على الكبيرة فى نفسه بل غاية ما فى هذا الباب انها
تدل على وقوع العقاب ولا تدل على ان الكبيرة موجبة للعقاب وهذا
هو المتنازع فيه ثم المعتزلة بعد اثبات وقوع وجوب عقاب صاحب
الكبيرة قالوا وعيد صاحب الكبيرة لا ينقطع كما ان وعيد الكافر
لا ينقطع بوجوه الاول الايات المشتملة على لفظ الخلود فى وعيد اصحاب
اصحاب الكباير كقوله تع بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك
اصحاب النار هم فيها خالدون وقوله تع ومن يعص الله ورسوله فان
له نار جهنم خالدا فيها وكقوله تع ومن يقتل مومنا متعمدا فجزاؤه جهنم
خالدا فيها لان من فى الايات الثلاث للعموم متناول لكل من كسب سيئة
وكل من يعص الله ورسوله وكل من يقتل مومنا وصاحب الكبيرة
وان كان مومنا فقد كسب سيئة وعصى الله وقتل مومنا الثانى قوله تع
فى صفة اصحاب الكباير ان الفجار لفى جحيم يصلونها يوم الدين وما هم
عنها بغائبين يدل على ان الفجار الذين من جملتهم اصحاب الكباير دائمون
فى النار اذ لو خرجوا عنها لصاروا غائبين عنها والآية تدل على انهم

غير عابسين عنها الثالث ان الفاسق يستحق العقاب بفسقه لما سبق و استحقاق
العقاب بفسقه يسقط ما استحقه الفاسق من الثواب قبل ارتكاب الفسق
لما بين العقاب والثواب من التنافي لان العقاب المضرة الدايمة المستحقة
الخالية من الثواب المقرونة بالاستحقاق والثواب هو المنفعة الدايمة
المستحقة المقارنة للتعظيم الخالية من العقاب فيمتنع الجمع بين استحقاقيهما
واجيب عن الاول بان الخلود هو المكث الطويل واستعمال الخلود
بهذا المعنى اى المكث الطويل كثير يستغنى عن ذكره لشهرته وعن الثاني
بان المراد بالفجار الكاملون في الفجور وهم الكفار بدليل قوله تع اوليك
هم الكفرة الفجرة وايضا يجب حمل الفجار على الكفار توفيقا بين قوله تع
وان الفجار لفي جحيم وبين الايات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار
كقوله تع ان الخزى اليوم والسوء على الكافرين فهذه الاية دالة على اختصاص
الخزى بالكافرين ثم ان من دخل النار فقد حصل له الخزى لقوله تع ربنا
انك من تدخل النار فقد اخزيته فلما لم يحصل الخزى الا الكفار لزم
ان لا يدخل النار الا الكفار وكقوله تع حكاية عن موسى عليه السلام
انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى فان الاية دلت
على اختصاص العذاب لمن كذب وتولى عنه فمن لم يكذب ولم يتول
لم يكن العذاب عليه وصاحب الكبيرة لم يكذب ولم يتوله فلم يكن العذاب
عليه وقوله تع كلما القى فيها فوج سالهم خزنتها الم ياتكم نذير قالوا
بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شئ ان انتم الا في ضلال
كبير فهذه الاية دالة على انه كلما القى فوج في النار قالوا قد جاءنا نذير
فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شئ ان انتم الا في ضلال كبير فهذا صريح
في ان الملقين في النار هم المكذبون المنكرون لتنزيل الله شيا وهم الكفار
وقوله تع لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى وصاحب الكبيرة لم يكذب
ولم يتوله فلا يصليها وقوله تع يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه
والفاسق مومن لقوله تع وان طايفتان من المومنين اقتتلوا فاصلحوا

بينهما

بينهما فان بغت احديهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفئ الى امر الله
سماهم المومنين حال ما وصفهم بالبغي الذي هو الكبيرة واذا كان الفاسق
مومنا لا يخزى ولهذه الايات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار
قطع مقاتل بن سليمان والمرجية بان اصحاب الكبائر لا يعاقبون وعن الثالث
بمنع الاستحقاقين وانا لا نم انه استحق الثواب والعقاب وانما يلزم ذلك
ان لو كان الطاعة سببا لاستحقاق الثواب والمعصية سببا لاستحقاق
العقاب وهو ممنوع ولين سلم الاستحقاقان فلا نم منافاة الاستحقاقين
وانما يلزم ذلك ان لو كان كل من الثواب والعقاب مقيدا بالدوام وهو ممنوع
فان الثواب هو المنفعة الآجلة والعقاب هو المضرة الاجلة اعم من
من يكون دايما اولا وبان استحقاق العقاب لو احبط استحقاق الثواب
فاما ان ينحبط من استحقاق العقاب شئ على طريقة الموازنة كما هو مذهب
ابي الهاشم اولا ينحبط شئ من استحقاق العقاب كما هو مذهب ابيه
ابي علي مثلا اذا استحق عشرة اجزاء من الثواب ثم فعل ما به يستحق عشرة
اجزاء من العقاب فاستحقاق العقاب الطارئ اما ان يحبط استحقاق الثواب
وينحبط على طريقة الموازنة او يحبط استحقاق الثواب ولا ينحبط وكلاهما
باطلان اما الاول فلان سبب زوال استحقاق الثواب حدوث استحقاق
العقاب وكذا سبب زوال استحقاق العقاب وجود استحقاق الثواب فلكل
من الاستحقاقين استحقاق الثواب واستحقاق العقاب تاثير في عدم الاخر
فتاثير كل من الاستحقاقين في عدم الاخر اما ان يكون معا او على التعاقب
والاول مح لاستلزامه تاثير كل منهما في عدم الاخر معا وجودهما حال
عدمهما لان سبب عدم كل واحد منهما وجود الاخر فلو عدما معا لوجدا
معا ضرورة وجود السبب حال حدوث المسبب فيلزم وجودهما
حال عدمهما وكذا الثاني وهو ان يكون تاثير كل منهما في عدم الاخر على
التعاقب ايضا محال لانه يلزم ان يعود المغلوب المحبط محبطا غالبا
والمغلوب المحبط لا يعود محبطا غالبا واما الثاني وهو ان استحقاق

العقاب الطاري يحبط استحقاق الثواب السابق ولا ينحبط استحقاق العقاب
فباطل لا يكا لغاء للطاعة وتضييع لها وهو بط لقوله تع فمن يعمل مثقال
ذرة خيرا يره   واما اصحابنا   واما اصحابنا فقالوا الثواب
على الطاعة فضل من الله تع والعقاب على المعصية عدل منه وعمل
الطاعة دليل على حصول الثواب وفعل المعصية علامة العقاب ولا يكون
العقاب والثواب واجبا على الله على الطاعة والمعصية لما علمت انه
لا يجب على الله تع شى وكل ميسر لما خلق له فالمطيع موفق لما خلق له
وهو الطاعة والعاصى ميسر لما خلق له وهو المعصية وليس للعبد فى
ذلك تاثير والله تع يخلد المومن الموفق للطاعات فى جناته وفاء لوعده
قال عز من قايل ان الذين امنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات
الفردوس نزلا خالدين فيها لا يبغون عنها حولا ويعذب الكافر
المعاند المعرض عن الحق فى نيرانه ابدا لمقتضى وعيده فى قوله تعالى
ان الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين فى نار جهنم خالدين
فيها وينقطع وعيد المومن العاصى لوجوه ثلثة الاول قوله تع فمن
يعمل مثقال ذرة خيرا يره والمومن العاصى قد عمل مثقال ذرة وكيف لا
والايمان اعظم الخيرات فوجب ان يرى ثوابه بمقتضى الايات ولا يرى
الا بعد الخلاص من العذاب اذ لا ثواب قبل العقاب بالاتفاق ورؤية
الثواب بعد الخلاص من العذاب يوجب انقطاع وعيده الثانى
قوله تع يا عبادى الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان
الله يغفر الذنوب جميعا خص عنه الشرك بقوله ان الله لا يغفر ان
يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فيبقى معمولا به فيما عدا الشرك
من الذنوب وغفران الذنوب يستلزم انقطاع الوعيد الثالث قوله
صلعم من قال لا اله الا الله دخل الجنة والمومن العاصى قال لا اله الا
الله فيدخل الجنة فينقطع وعيده ويرجى عفو الكافر البالغ فى اجتهاده
الطالب الهدى اذا لم يصل الى المطلب فضله ولطفه قال الجاحظ

العكبري والموسري

العكبري

والموسري انه معذور لقوله تع وما جعل عليكم فى الدين من حرج والباقون
منعوه وادعوا فيه الاجماع اعلم ان المبالغ فى الاجتهاد اما يصير واصلا
او يبقى ناظرا وكلاهما ناجيان ومحال ان يودى الاجتهاد الى الكفر والكافر
اما مقلد للكفر واما جاهل جهلا مركبا وكلاهما مقصران فى الاجتهاد
ولذلك حكموا بوقوعهم فى العذاب وقوله تع وما جعل عليكم فى الدين
من حرج خطاب لاهل الدين لا للخارجين من الدين او الذين لم يدخلوا
فى الدين فان قيل القول بدوام الثواب والعقاب غير معقول لثلثة
وجوه الاول القوى الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية لان القوة
منقسمة بانقسام محلها فقوة نصف الجسم نصف قوة الجسم فنصف القوة
مثلا اذا حرك جسما اعنى نصف ذلك الجسم من مبداء معين فاما ان يحرك
حركات متناهية فيكون تحريك كل الجسم ضعف تحريك جزئه اعنى نصف
ذلك الجسم من ذلك المبداء لان نسبة الاثرين كنسبة الموثرين ولما كانت
قوة كل الجسم ضعف قوة نصف الجسم كان تحريك كل الجسم ضعف
تحريك نصف الجسم وتحريك نصف الجسم متناه فيكون تحريك كل جسم
ايضا متناهيا لان ضعف المتناهى متناه واما ان يحرك نصف الجسم حركات
غير متناهية فكل القوة ان لم يزد على قوة نصف الجسم كان الشى مع غيره
اى نصف القوة مع النصف الاخر كالشى لا مع غيره اى كنصف القوة بدون
النصف الاخر فيكون الكل مساويا للجزء وهو محال وان زادت كل القوة
على قوة نصف الجسم يكون حركات كل القوة زايدة على حركات نصف القوة
لان نسبة الاثرين كنسبة الموثرين فاثر القوة الزايدة زايد على اثر
القوة الناقصة والغرض ان الجسمين تحركا من مبداء واحد فوقعت
الزيادة على غير المتناهى من الجهة التى هو بها غير متناه فيلزم ان
يكون ما فرضناه غير متناه متناهيا وهو محال فثبت ان الجسم لا يقوى
على تحريكات غير متناهية فيكون البدن وقواه غير دايمين فلا يكون
الثواب والعقاب دايمين الثانى ان البدن مولف من العناصر الاربعة

الارض والماء فالهواء والنار والحرارة لا تزال تنقص الرطوبة المتناهية
التي هي في البدن حتى تزول الرطوبة بالكلية ويفضي الى انطفاء الحرارة
لان الرطوبة مركبة من الحرارة فاذا زالت الرطوبة بالكلية انطفت
الحرارة فافضى الى خراب البدن فلا يبقى الثواب والعقاب دايمي
الثالث لولا ان العقاب في النار دايما لكانت الحيوة باقية دايما لان تعذيب
غير الحي غير ممكن فيلزم دوام الحيوة مع دوام الاحراق ودوام
الحيوة مع دوام الاحراق غير معقول قلنا اما الاول فمبنى على نفي
الجوهر الفرد فان الجوهر الفرد لو كان موجودا يكون الجسم مولفا من
الجواهر الفردة فلا يلزم من انقسام الجسم انقسام القوة الحالة فيه
فانه يجوز ان يكون القوة حالة في المجموع من حيث هو مجموع فينعدم
القوة عند انقسام المحل ومبنى على سريان القوة في محلها الذي هو
الجسم بيانه ان الجوهر الفرد وان سلم انه منتف والجسم متصل واحد
لكن لا نم ان القوة منقسمة بانقسام محلها وانما يلزم من انقسام محل
القوة انقسام القوة اذا كانت القوة سارية في محلها لكن سريان القوة
في محلها ممنوع ومبنى على ان جزء القوة قوة لها تاثير وهو ممنوع لجواز
ان يكون تاثير القوة مشروطا بان يكون القوة على وجه خاص فاذا
قسم القوة بانقسام محلها فالمقدار من القوة الذي هو في بعض
الجسم لم يتحقق فيه ما هو شرط في التاثير فلم يكن له تاثير والحاصل ان
هذا الوجه مبنى على المقدمات الثلث نفي الجوهر الفرد وسريان القوة
في محلها وان جزء القوة قوة والمقدمات الثلث ممنوعة والبرهان
لم يقم على المقدمات ولئن سلم هذه المقدمات الثلث فهذا الوجه
منقوض بمحركات الافلاك اي النفوس المنطبعة فانها قوى جسمانية
تقوى على تحريكات غير متناهية عندهم ولو صح ان القوى الجسمانية
لا تقوى على افعال غير متناهية فهو مدفوع عنا لان القوى عندنا
عرض فلعل العرض الذي هو القوة يفنى ويتجدد عرض اخر هو قوة

اخرى

اخرى مثل القوة الفانية فيفعل فعلا اخر مثل الفعل الاول وح لا يلزم
من دوام الثواب والعقاب ان يكون القوة الجسمانية قوية على افعال
غير متناهية بل يكون قوى متعاقبة على التجدد غير متناهية تقوى
على افعال غير متناهية بل يكون قوى وهذا ليس بممتنع ولا دليل على
امتناع هذا وهذا الوجه لم يدل الا على امتناع صدور الافعال
الغير المتناهية من قوة واحدة جسمانية واما الوجه الثاني فممنوع لان
القول بان الابدان مولفة من العناصر مبني على القول بالمزاج و
تركب المواليد المعادن والنبات والحيوان من العناصر ليس
بيقين ولئن سلم القول بالمزاج وتركب المواليد من العناصر فتاثير
الحرارة في الرطوبة المتناهية انما يفضي في افنايها لو امتنع ورود
الغذاء على البدن بمقدار ما يتحلل منه وامتناع ورود الغذاء
بمقدار ما يتحلل منه لم فانه يجوز ان يورد الغذاء بمقدار ما يتحلل منه
وح كلما فني شيء من الرطوبة يرد الغذاء على البدن بمقدار ما فني
منه فلا يلزم فناء الرطوبة بالكلية ولا خراب البدن وكذا الوجه
الثالث ممنوع فانا لا نم ان دوام الحيوة مع دوام الاحراق غير معقول
فانما يكون معقولا لو كان اعتدال المزاج شرطا للحيوة وهو ممنوع فان
اعتدال المزاج ليس شرطا لبقاء الحيوة بل الحيوة باقية بابقاء الفاعل
المختار وايضا فان من الحيوانات ما يعيش في النار ويلتذ به كالحيوان
المسمى بسمندر فلا يبعد بان يجعل الله بدن الكافر بحيث يتالم بالنار
ولا يحترق ولا يموت بالنار   البحث الخامس في العفو
الخامس في العفو عن اصحاب الكباير والشفاعة لهم اما الاول وهو
العفو اي اسقاط العذاب المستحق فلوجوه ثلثة الاول قوله تعالى
وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفوا عن السيئات وقوله تع
او يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير والاجماع على ان الله تع عفو
والعفو انما يتحقق بترك العقاب المستحق والمعتزلة منعوا العذاب على الصغاير

ولا يتضرره
المتضرر بالنفع ازهر زنبورى
كوشت واستخوان نباتي الصادر

قبل التوبة وعلى الكبائر بعد التوبة فان ترك العقاب على الصغيرة قبل التوبة وعلى الكبيرة بعدها واجب عند المعتزلة فالمعفو هو الكبائر قبل التوبة فانه لا معنى
للعفو بمعنى الا اسقاط العقاب على الكبيرة قبل التوبة الثاني قوله تع ان الله
لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء اى ما دون الشرك
فيتناول الكبائر والصغائر والمراد قبل التوبة بوجهين احدهما انه لو لم يكن
المراد قبل التوبة لم يتوجه الفرق بين الشرك وما دونه واللازم بط
ضرورة ثبوت الفرق بيان الملازمة انه بعد التوبة لا فرق بين الشرك
وما دونه فى غفرانهما ثانيهما لو لم يكن المراد قبل التوبة بل بعدها
لم يتوجه التعليق بالمشية على راى المعتزلة واللازم بط لانه تع علق الغفران
بالمشية بيان الملازمة انه لو لم يكن المراد قبل التوبة بل بعدها لم يتوجه
التعليق بالمشية لان الغفران بعد التوبة واجب عندهم والواجب لا يجوز
تعليقه بالمشية لان الواجب يجب فعله شاء او لم يشاء الثالث قوله تع
وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وكلمة على للحال يقال رايت الامير
على عدله او على ظلم اذا كان متلبسا به فالاية يقتضى حصول المغفرة
حال اشتغال العبد بالظلم فهو يدل على حصول المغفرة قبل التوبة و
امثال ذلك نحو قوله تع قل يا عبادى الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا
من رحمة الله وقوله تع فقلت استغفروا ربكم انه كان غفارا واما الثانى
فهو شفاعة نبينا صلى الله عليه وسلم لاصحاب الكبائر فلانه تع امر النبى
صلعم بالاستغفار لذنوب المومنين وقال الله تع واستغفر لذنبك و
للمومنين والمومنات وصاحب الكبيرة مومن لما سبق فيستغفر له امتثالا
لامره تع وصيانة لعصمته اى عصمة النبى صلعم عن مخالفة امره واذا
استغفر النبى صلى الله عليه وسلم لصاحب الكبيرة قبل توبته يقبل الله تع
شفاعته صلعم تحصيلا لمرضاته عليه الصلوة والسلام لقوله تع ولسوف
يعطيك ربك فترضى فثبت ان شفاعة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم
مقبولة فى حق صاحب الكبيرة قبل التوبة ولقوله صلعم شفاعتى لاهل الكبائر

من امتي

من امتي فانه يدل على ان شفاعة النبى صلى الله عليه وسلم حاصل لاهل الكبائر
سواء كان قبل التوبة او بعدها والمعتزلة احتجوا على ان شفاعة النبى لا اثر لها
فى اسقاط العذاب بآيات منها قوله تع واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس
شيئا دلت الاية على انه لا تجزى نفس عن نفس شيئا على سبيل العموم فان
النكرة فى سياق النفى تفيد العموم وتاثير شفاعة النبى فى اسقاط العذاب
مناف لمقتضى الاية فلا يثبت التاثير ومنها قوله تع وما للظالمين من حميم
ولا من شفيع يطاع نفى الله سبحانه الشفيع للظالمين على سبيل العموم والعصاة
ظالمون فلا يكون لهم شفيع اصلا فلا يثبت شفاعة النبى صلى الله عليه وسلم
فى حق العصاة ومنها قوله تع من قبل ان ياتى يوم لا بيع فيه ولا خلة
ولا شفاعة دلت الاية على سبيل الظهور على نفى الشفاعة على الاطلاق
فيلزم نفى شفاعة النبى صلعم فى حق العصاة ومنها قوله تع وما للظالمين
من انصار والشفيع من الانصار فلا يكون للظالمين شفيع والعصاة
ظالمون فلا يكون لهم شفيع واجيب عن هذه الآيات بانها غير عامة
فى الاعيان ولا فى الازمان فلا يتناول محل النزاع ولئن سلم انها عامة
فى الاعيان والازمان حتى يكون متناولة لمحل النزاع فهى مختصة بما ذكرنا
من الايات الدالة على ثبوت شفاعة النبى صلى الله عليه وسلم فى حق العصاة
فيأول الايات بتخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة السادس
المبحث السادس فى اثبات عذاب القبر والمراد بعذاب القبر عذاب
بعد الموت وقبل البعث يدل عليه قوله تع فى آل فرعون النار يعرضون
عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب
وهو ظاهر فى التعذيب بعد الموت وقبل البعث وقوله تع فى قوم نوح عم
مما خطيئاتهم اغرقوا فادخلوا نارا والفاء للتعقيب فادخل النار عقيب الاغراق
وادخال النار عقيب الاغراق قبل البعث فان الادخال فى النار بعد
البعث لا يكون عقيب الاغراق وقوله تع حكاية عن الكفار الذين هم
اهل النار قالوا ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين وذلك دليل على ان

فى القبر حيوة اخرى وموتا آخر اى بعد الموت وقبل البعث حيوة اخرى وموت
اخر والا لم يكن الاحياء مرتين والاماتة مرتين احتج المخالف اى المنكر بعذاب
القبر بقوله تع فى صفة اهل الجنة لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى
فانه يدل على ان اهل الجنة لا يذوقون الا الموتة الاولى فلو كان فى القبر حيوة
اخرى وموت اخر لذاقوا موتتين فيكون منافيا لما دل عليه العبارة نصرحها الآية
وقوله وما انت بمسمع من فى القبور يدل على انه لا يمكن اسماع من فى القبور
فلو كان المدفون فى القبر حيا لامكن اسماعه فيكون منافيا للآية واجيب
عن الاول بان معناه ان نعيم الجنة لا ينقطع بالموت كما انقطع نعيم الدنيا به
لا وحدة الموت فان الله تع احيا كثيرا من الناس فى زمن موسى وعيسى
عليهما السلام واماتهم ثانيا وعن الثانى ان عدم اسماع من فى القبور ط اماتهم
لا يستلزم عدم ادراك المدفون السابع المبحث السابع
فى ساير السمعيات من الصراط والميزان وتطاير الكتب وانطاق الجوارح
واحوال الجنة والنار والاصل فى اثباتها انها امور ممكنة فى انفسها
والله تع عالم بالكل قادر عليه واخبر الصادق عن وقوعها فيكون حقا
مفيدا للعلم بوجودها الثامن المبحث الثامن فى الاسماء ايمان
الشرعية لا خلاف فى ان الايمان لغة التصديق وفى الشرع اختلفوا فيه
فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعرى والقاضى ابو بكر والاستاد ابو اسحاق
واكثر الايمة من اهل السنة الى ان الايمان عبارة عن التصديق القلبى
للرسول صلى الله عليه وسلم بكل ما علم مجيئه به بالضرورة والايمان فى الشرع
عبارة عن كلمتى الشهادة عند الكرامية وعن امتثال الواجبات
والاجتناب عن المحرمات عند المعتزلة وهو قريب مما نقل ان المعتزلة
جعلوا الايمان اسما للتصديق بالله وبرسوله صلى الله عليه وسلم
وبالكف عن المعاصى والايمان فى الشرع عبارة عن مجموع ذلك اى عن
التصديق الرسول صلعم بكل ما علم مجيئه به بالضرورة كالصلوات الخمس
ووجوب الصوم والزكوة وحرمة الخمر والزنا وعن كلمتى الشهادة و

وعن

وعن امتثال الواجبات والاجتناب عن المحرمات عند اكثر السلف فانهم
قالوا الايمان عبارة عن التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل
بالاركان قال المص والذى يدل على خروج العمل عن مفهوم الايمان
فى الشرع عطف العمل على الايمان فى قوله تع والذين امنوا وعملوا الصالحات
فان العطف يدل على مغايرة المعطوف للمعطوف عليه فان قيل العمل جزء مفهوم
الايمان والجزء مغاير للكل فلا يلزم من عطف العمل على الايمان خروج العمل
عن مفهوم الايمان واجيب بانه لو لم يكن العمل خارجا عن الايمان يلزم تكرار
بلا فايدة وايضا قوله تع الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم يدل على خروج
العمل من مفهوم الايمان من وجهين احدهما عطف قوله ولم يلبسوا ايمانهم
بظلم على قوله تع الذين امنوا لان العمل لو كان داخلا فى الايمان لزم التكرار
بلا فايدة لانه لو كان العمل داخلا فى الايمان لكان لبس الايمان بالظلم
منتفيا عن الايمان فيكون ذكر قوله تع ولم يلبسوا ايمانهم بظلم بعده ضايعا
لانه ح يكون تكرارا بلا فايدة وثانيهما ان العمل لو كان جزءا من مفهوم
الايمان لكان الايمان منافيا للظلم ضرورة تحقق المنافاة بين الكل
ونقيض الجزء واذا كان الظلم منافيا للايمان يمتنع لبس الايمان بالظلم
ضرورة امتناع الجمع بين المتنافيين واذا كان لبس الايمان بالظلم ممتنعا
لا يصح اسناد نفى اللبس اليهم لان الممتنع منفى لذاته فلا يصح اسناده
الى الغير ولا يمدح الانسان بما ليس باختياره وقد مدحهم الله تع بقوله
ولم يلبسوا ايمانهم بظلم قوله واما قوله تع وما كان الله ليضيع ايمانكم الى
آخر المبحث اشارة الى جواب الدليلين للقايلين بان الايمان فى الشرع
ليس عبارة عن التصديق المخصوص فقط تقرير الدليل الاول انه
لو لم يكن العمل من مفهوم لما صح اطلاق الايمان على العمل واللازم باطل الايمان ٣
اما الملازمة فلانه لو لم يكن العمل من مفهوم الايمان لم يكن العمل نفس مدلوله
الايمان ولا جزء مدلوله ولا لازم مدلوله فلم يصح اطلاق لفظ الايمان
عليه ضرورة عدم صحة اطلاق لفظ الايمان على ما ليس بمدلوله المطابقى

والتفهيم والا للتراخي واما بطلان اللازم فلانه لولم يصح اطلاق الايمان على العمل
لما اطلق الله عليه واللازم بط لقوله تع وما كان الله ليضيع ايمانكم اى صلوتكم
الى بيت المقدس بالنقل عن المفسرين فانه اطلق الايمان على الصلوة
وهى العمل تقرير الجواب انا لا نم ان الله اطلق الايمان على الصلوة بل معناه
وما كان الله ليضيع ايمانكم بالصلوة الى بيت المقدس فلم يطلق الايمان
على العمل وايضا هذا الدليل مقلوب بان يقال لو كان العمل جزء مفهوم
الايمان لم يصح اطلاق الايمان عليه لاتفاق لا نم انه لو كان العمل جزء مفهوم
الايمان لم يصح اطلاقه عليه فانه يصح اطلاق اسم الكل على الجزء بطريق
المجاز لانا نقول حمل الايمان على الصلوة وحدها بطريق المجاز والاصل
عدمه تقرير الدليل الثاني انه ليس الايمان فى الشرع عبارة عن التصديق
المخصوص فقط لانه لو كان الايمان فى الشرع عبارة عن التصديق المخصوص
فقط لم يكن بضعا وسبعين شعبة افضلها لا اله الا الله وادناها اماطة
الاذى عن الطريق لانا نعلم بالضرورة ان التصديق المخصوص فقط
لم يكن كذلك واللازم بط لقوله صلى الله عليه وسلم الايمان بضع وسبعون
شعبة افضلها لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق
تقرير الجواب ان معنى الحديث شعب الايمان هى بضع وسبعون شعبة
لا ان الايمان نفسه بضع وسبعون شعبة لانه لو كان الايمان نفسه
بضعا وسبعين سعبة لكان اماطة الاذى عن الطريق داخلة فيه
وليس كذلك فان اماطة الاذى عن الطريق غير داخلة فى الايمان بالاتفاق

الباب الثالث

لما فرغ عن الباب الثاني
شرع فى الباب الثالث فى الامامة وذكر فيه خمسة مباحث الاول
فى وجوب نصب الامام الثاني فى صفات الائمة الثالث فيما يحصل
به الامامة الرابع فى اقامة الدليل على ان الامام الحق بعد رسول الله
صلعم ابو بكر الخامس فى فضل الصحابة المبحث الاول فى وجوب نصب
الامام الامامة عبارة عن خلافة شخص من الاشخاص للرسول صلى الله عليه وسلم

فى اقامة

فى اقامة قوانين الشرع وحفظ الملة على وجه يجب اتباعه على كافة الامة
وقد اختلفت الامة فى وجوب نصب الامام اوجب الامامية والاسماعيلية
نصب الامام على الله تع واوجب المعتزلة والزيدية نصب الامام علينا
عقلا واوجب اصحابنا نصب الامام علينا سمعا ولم يوجب الخوارج نصب
الامام مطلقا لا على الله ولا علينا لا سمعا ولا عقلا لنا مطلبان بيان وجوب
نصب الامام علينا سمعا وبيان عدم وجوبه على الله اما الاول اى بيان
وجوبه علينا سمعا فلان نصب الامام يندفع ضررا لا يندفع الا بنصب الامام
وكل ما يدفع ضررا لا يندفع الا به فهو واجب فنصب الامام واجب اما
الصغرى فلانا نعلم بالضرورة ان الناس اذا كان لهم رئيس قاهر يخافون
عقابه ويرجون ثوابه كان لهم حال فى التحرز عن الضرر والمفاسد اتم
عما اذا لم يكن هذا الرئيس وان البلد اذا شغر عن رئيس قاهر يامر بالطاعات
وينهى عن السيئات ويذر اباس الظلمة عن المستضعفين استحوذ عليهم
الشيطان ظهر وفاش فيهم الفسوق والعصيان وشاع الهرج والمرج
فثبت ان نصب الامام يدفع ضررا لا يندفع الا به واما الكبرى فلان دفع
الضرر عن النفس بقدر الامكان واجب باجماع الانبياء عليهم السلام
واتفاق العقلاء وما يدفع ضررا لا يندفع الا به فهو واجب لان ما لا يتم
الواجب الا به فهو واجب قيل صغرى هذا الدليل عقلية من باب الحسن
والقبح وكبراه اوضح عقلا من الصغرى والاولى ان يعتمد فيه على قوله تع
اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم فان قيل يحتمل نصب الامام
مفاسد ايضا اذ ربما استنكف الناس من طاعته ويزداد الفساد او ربما
يستولى على الناس فيظلمهم او ربما يحتاج لدفع المعارض وتقوية رياسة
الى مزيد مال فيغصب من الناس ما لهم قلنا الاحتمالات التى ذكرتم وان كانت
جايزة لكنها احتمالات مرجوحة مكثورة فان هذه الاحتمالات الحاصلة
من نصب الامام اذا قوبلت مفاسدها المترتبة عليها بالمفاسد الحاصلة
من عدم نصب الامام يكون مرجوحة قليلة وترك الخير الكثير لاجل الشر

الهرج الفتنة والمرج القلق

مكسوره

القليل شر كثير واما الثاني اى سان عدم وجوبه على الله تع فلما بينا انه لا يجب
على الله شئ بل هو الموجب لكل شئ واذا بين المقامان ثبت المطلوب وهو ان
نصب الامام واجب علينا سمعا لا على الله تع احتجت الامامية
احتجت الامامية على ان نصب الامام واجب على الله بان نصب الامام لطف
وكل ما هو لطف فهو واجب على الله واما ان الامام لطف فلانه اذا كان للناس
امام كان حال المكلف الى قبول الطاعات والاحتراز عن المعاصى اقرب
مما اذا لم يوجد امام فان العقلاء يعلمون بالضرورة انه اذا كان لهم رئيس
يمنعهم عن التغالب والتهارس وتزجرهم عن المعاصى ويحثهم على الطاعات
كانوا الى الصلاح اقرب ومن الفساد ابعد واما ان اللطف على الله واجب
فلان اللطف جار مجرى التمكين وازالة المفسدة فيكون واجبا قياسا على
التمكين والجامع كون كل من التمكين واللطف ازاحة لعذر المكلف فان الله
تع كلف العبد بالطاعات والاجتناب عن المعاصى وعلم انه لا يقدم على ذلك
الا اذا نصب له امام فان لم ينصب له امام كان للمكلف ان يقول انك ما اردت
حصول الطاعات منى لانك ما نصبت لى اماما كما يمكن ان يقول ما اردت
فعل الخير منى لانك ما مكنتنى من فعله فكما ان التمكين يجب لازاحة هذا
العذر يجب اللطف ايضا والجواب انا لا نم ان نصب الامام لطف فانه انما
يكون لطفا اذا كان نصب الامام خاليا عن شوايب المفاسد وهو ممنوع
لاحتمال ان يكون فى نصب الامام مفسدة خفية الله تع يعلمها ولئن سلم
ان نصب الامام لطف ولكن لا نم ان اللطف واجب على الله تع ولا نم ان
التمكين واجب على الله تع فانا قد بينا انه لا يجب على الله شئ بل هو
الموجب لكل شئ وبعد تسليم هذه المقدمات الباطلة فاللطف الذى
ذكرتموه انما يحصل بوجود امام ظاهر قاهر يرجى ثوابه ويخشى عذابه
وانتم لا تقولون بوجوب نصب مثل هذا الامام وكيف يكون نصب
الامام لطفا ولم يتمكن من عهد النبوة الى ايامنا امام على ما وصفتموه
فيكون الله تع تاركا للواجب عليه فيكون قبيحا فقد صدر من الله تع

القبيح

القبيح وانتم لا تجوزون صدور القبيح من الله تع الثانى فى صفات الايمة
المبحث الثانى فى صفات الايمة وهى تسع الاولى ان يكون الامام
مجتهدا فى اصول الدين وفروعه ليتمكن من ايراد الدلايل على المطالب
الاصولية وحل الشكوك والشبه وليتمكن من الفتوى فى الوقايع واستنباط
الاحكام فى الفروع الثانية ان يكون الامام ذا راى وتدبير يدبر امر
الحرب والسلم اى الصلح وساير الامور السياسية بان يشتد فى
محل يقتضى الشدة ويترحم فى موضع يستدعى الرحمة واللين كما قال الله تع
فى مدح اصحاب النبى صلى الله عليه وسلم ورضى الله عنهم والذين امنوا معه
اشداء على الكفار رحماء بينهم الثالثة ان يكون الامام شجاعا قوى القلب
لا يجبن عن القيام بالحرب ولا يضعف قلبه عن لقاء العدو واقامة
الحد ولا يتهور بالقاء النفوس فى التهلكة وجمع تساهلوا فى الصفات
الثلث وقالوا اذا لم يكن الامام متصفا بالصفات الثلث يستنيب من كان
موصوفا بها الرابعة ان يكون الامام عادلا لانه متصرف فى رقاب
الناس واموالهم وابضاعهم فلو لم يكن عادلا لا يومن تعديه وصرف
اموال الناس فى شهواته ويضيع حقوق المسلمين ويتضمن هذه الصفة
ان يكون مسلما الخامسة العقل السادسة البلوغ لان الصبى والمجنون
ليس لهما الولاية على انفسهما فكيف يتصور ولايتهما على كافة الناس ولان
المجنون والصبى غير متصف بالصفات المذكورة المعتبرة فى الامامة
ولان المجنون والصبى ليسا بعادلين والامام يجب ان يكون عادلا السابعة
الذكورة لان النساء ناقصات عقل ودين والامام يجب ان يكون كامل
العقل والدين الثامنة الحرية لان العبد مستحقر بين الناس مشتغل
بخدمة السيد والامام يجب ان يكون مكرما بين الناس ليكون مطاعا
ويجب ان لا يكون مشتغلا بخدمة احد على سبيل الوجوب ليتفرغ لمصالح
الناس التاسعة ان يكون الامام قرشيا خلافا للخوارج وجمع من المعتزلة
لنا قوله صلى الله عليه وسلم الايمة من قريش والايمة جمع معرف باللام

فيفيد العموم فان اللام في الجمع حيث لا عهد للعموم وهہنا لا عهد فيفيد العموم
وقوله صلى الله عليه وسلم الولاة من قريش ما اطاعوا الله و استقاموا
لامره والتقرير كما في الحديث الاول ولا يشترط فيهم
ولا يشترط في الايمة العصمة خلافا للاسماعيلية والاثنا عشرية اى الامامية
فانهم اشترطوا العصمة في الاية لنا انا سنبين انشاء الله تع صحة امامة
ابي بكر رضي الله عنه والامة اجمعت على كون ابي بكر غير واجب العصمة
لا على انه غير معصوم فلا يكون العصمة شرطا في الامام لانه لو كان شرطا لوجب
عصمة الامام واللازم بط لان العصمة غير واجبة المشترطون للعصمة
احتجوا على اشتراط العصمة في الامام بوجوه ثلثة الاول ان وجه الحاجة
الى الامام اما ان المعارف الالهية لا يعلم الا منه كما هو مذهب اصحاب
التعليم او تعلم واجبات العقلية وتقريب الخلق الى الطاعات كما هو مذهب
الاثنا عشرية وذلك لا يحصل الا اذا كان الامام معصوما ليحصل الوثوق
بقوله وفعله الثاني ان احتياج الناس الى الامام لجواز الخطاء عليهم فلو
لم يكن الامام واجب العصمة لجاز الخطاء عليه ايضا فيحتاج الامام الى
امام اخر ويتسلسل الثالث قوله تع خطابا لابراهيم عليه السلام اني جاعلك
للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين فان هذه
الاية دلت على ان عهد الامامة لا ينال الظالمين اى لا يصل اليهم وغير
المعصوم مذنب والمذنب ظالم فلا يكون اماما واجيب عن الاولين
بمنع المقدمات اما الاول فبان يقال لا نم انحصار وجه الحاجة الى الامام
في الامرين اللذين ذكرتموها ولئن سلم فلا نم انه يلزم من ذلك وجوب
عصمة الامام بل يلزم من ذلك ان يكون عدلا واما الثاني فبان يقال لا نم
انه لو جاز الخطاء على الامام لاحتاج الى امام اخر فانا سنبين انشاء الله
ان امامة ابي بكر رضي الله تع عنه صحيحة وجاز الخطاء ولم يحتج الى امام
اخر والا لما صحت امامته واجيب عن الثالث بان الاية تدل على ان
شرط الامام ان لا يكون مشتغلا بالذنوب التي ينثلم العدالة بها لا على ان

امر سمد

الا ان لا
يكونوا معصومين

[illegible] سلطنت [illegible] میرزا [illegible] محمد [illegible]

[illegible]
[illegible] ربیع الاول [illegible]
۱۳۵